جلد سوم

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

حضرت مولانا جمیل احمد سکروڈوی
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

مکتبۃ البلاغ
۲۲۴۵۵۲
دیوبند یوپی

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

جلد سوم

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذ دارالعلوم دیوبند

باہتمام

عبداللہ جمیل قاسمی

ناشر

مکتبۃ البلاغ دیوبند
ضلع سہارنپور یوپی انڈیا پن ۲۴۷۵۵۴

اَلْفَنُّ الثَّانِیْ عِلْمُ الْبَیَانِ

قَدَّمَهٗ عَلَی الْبَدِیْعِ لِلْاِحْتِیَاجِ اِلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْبَلَاغَةِ وَتَعَلُّقِ الْبَدِیْعِ بِالتَّوَابِعِ

ترجمہ:۔ دوسرا فن علمِ بیان (میں) ہے، مصنف نے علمِ بیان کو علمِ بدیع پر مقدم کیا ہے؛ کیونکہ علمِ بیان کی نفسِ بلاغت میں ضرورت ہے اور بدیع کا تعلق (بلاغت) کے توابع سے ہے۔

تشریح:۔ علمِ بیان چونکہ مستقل ایک علم ہے اس لئے اس کی تعریف، موضوع اور غرض کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔ ملاحظہ ہو! بیان کے لغوی معنیٰ ظاہر اور واضح ہونے کے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ علمِ بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مضمون کو چند طریقوں سے اداء کرنے کا سلیقہ آجائے اس طرح پر کہ ایک طریقہ سے بیان کرنے میں معنیٰ جلدی سمجھ میں آجائیں اور دوسرے طریقہ سے کچھ دیر میں اور تیسرے طریقہ سے کچھ اور دیر میں سمجھ میں آئیں، اسی طرح بیان کے جتنے طریقے اختیار کئے جائیں ان میں معنیٰ پہلے طریقہ کی بہ نسبت زیادہ مخفی ہوتے چلے جائیں۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ زید سخی ہے، پھر دوسرے طریقے سے یہ کہا جائے کہ زید کے گھر کھانا بہت پکتا ہے، پھر تیسرے طریقہ سے یہ کہا جائے کہ زید کے گھر لکڑیاں بہت جلتی ہیں، یہ تینوں عبارتیں زید کے سخی ہونے پر دلالت کر رہی ہیں؛ مگر پہلے طریقہ سے مطلب بالکل واضح ہے اور دوسرے طریقہ سے کچھ غور کے بعد سمجھ میں آتا ہے اور تیسرے طریقہ سے مزید غور کے بعد سمجھ میں آتا ہے۔ واضح اور مخفی ہونے کے اعتبار سے کلامِ بلیغ علمِ بیان کا موضوع ہے اور ایک معنیٰ کو مختلف طریقوں اور عبارتوں سے ادا کرنے کے طریقہ کو معلوم کرنا علم بیان کی غرض وغایت ہے۔

الفن الثانی علم البیان میں فن ثانی سے مراد الفاظ ہیں اور علمِ بیان سے مراد مسائل ہیں، پس بحذفِ مضاف تقدیری عبارت اس طرح ہوگی: مدلول الفن الثانی علم البیان یعنی فن ثانی کا مدلول علمِ بیان ہے یا علم البیان سے پہلے مضاف مقدر مان کر یوں کہا جائے: الفن الثانی دال علم البیان یعنی فن ثانی علم بیان پر دلالت کرتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ علم البیان سے مراد ملکہ یا ادراک ہے، اس صورت میں علم البیان سے پہلے لفظ متعلَّق مضاف مقدر ہوگا اور عبارت اس طرح ہوگی: الفن الثانی متعلق علم البیان یعنی فن ثانی علمِ بیان ہے (ملکہ یا ادراک) کا متعلَّق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علمِ بیان کو علمِ بدیع پر اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ علمِ بیان کی ضرورت نفسِ بلاغت میں ہے، یعنی علم بیان کا تعلق نفسِ بلاغت سے ہے اور علمِ بدیع کا تعلق بلاغت کے توابع سے ہے اور بلاغت کو توابعِ بلاغت پر تقدم

حاصل ہے، لہٰذا جس چیز کا تعلق بلاغت سے ہوگا اس کو اس پر تقدم حاصل ہوگا جس کا تعلق بلاغت کے توابع سے ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ علمِ بیان پر نفسِ بلاغت موقوف ہے، اس طور پر کہ علمِ بیان کے ذریعہ تعقید معنوی سے احتراز ہوتا ہے، اور تعقید معنوی سے احتراز فصاحت کے لئے شرط ہے، پس علمِ بیان فصاحت کے لئے شرط ہوا، اور فصاحت کا وجود بلاغت کے لئے شرط ہے، حاصل یہ ہوا کہ بلاغت کے لئے فصاحت شرط ہے اور فصاحت کے لئے علمِ بیان شرط ہے اور قاعدہ ہے: شرط الشرط شرط یعنی شیٔ کی شرط کی شرط شیٔ کے لئے شرط ہوتی ہے؛ لہٰذا بلاغت کی شرط (فصاحت) کی شرط یعنی علمِ بیان بلاغت کی شرط ہے اور جب علمِ بیان بلاغت کی شرط ہے تو علمِ بیان کا تعلق یقیناً بلاغت سے ہوگا الحاصل علمِ بیان کا تعلق نفسِ بلاغت سے ہے اور رہا علمِ بدیع تو اس سے وجوہِ تحسینِ کلام کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی ضرورت وضوحِ دلالت یعنی علمِ بیان اور رعایتِ مطابقت یعنی بلاغت کے بعد پیش آتی ہے اور اس کا بلاغت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق توابعِ بلاغت سے ہے، الحاصل علمِ بیان کا تعلق نفسِ بلاغت سے ہے اور علمِ بدیع کا تعلق توابعِ بلاغت سے ہے اور نفسِ بلاغت کو چونکہ توابع بلاغت پر تقدم حاصل ہے اس لئے علمِ بیان جس کا تعلق نفسِ بلاغت سے ہے اس کو بھی تقدم حاصل ہوگا علمِ بدیع پر جس کا تعلق توابعِ بلاغت سے ہے۔

وَهُوَ عِلْمٌ اَیْ مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا عَلٰى اِدْرَاكَاتٍ جُزْئِيَّةٍ اَوْ اُصُوْلٌ وَقَوَاعِدُ مَعْلُوْمَةٌ يُعْرَفُ بِهٖ اِيْرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ اَیِ الْمَدْلُوْلُ عَلَيْهِ بِكَلَامٍ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ بِطُرُقٍ وَتَرَاكِيْبَ مُخْتَلِفَةٍ فِیْ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ اَیْ عَلٰى ذٰلِكَ الْمَعْنٰى بِاَنْ يَّكُوْنَ بَعْضُ الطُّرُقِ وَاضِحَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ وَبَعْضُهَا اَوْضَحَ وَالْوَاضِحُ خَفِیٌّ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوْضَحِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى ذِكْرِ الْخَفَاءِ وَتَقْيِيْدُ الْاِخْتِلَافِ بِالْوُضُوْحِ لِيَخْرُجَ مَعْرِفَةُ اِيْرَادِ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِی اللَّفْظِ وَالْعِبَارَةِ وَاللَّامُ فِی الْمَعْنَى الْوَاحِدِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ الْعُرْفِیِّ اَیْ كُلُّ مَعْنًى وَاحِدٍ يَدْخُلُ تَحْتَ قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَاِرَادَتِهٖ فَلَوْ عَرَفَ وَاحِدٌ اِيْرَادَ مَعْنًى قَوْلِنَا زَيْدٌ جَوَادٌ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ لَمْ يَكُنْ بِمُجَرَّدِ ذٰلِكَ عَالِمًا بِالْبَيَانِ

ترجمہ:- اور علم بیان ایسا علم ہے یعنی ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعہ ادراکاتِ جزئیہ پر قادر ہو یا ایسے اُصول و قواعد معلومہ کا مجموعہ ہے جن کے ذریعہ جانا جائے ایک معنی کے لانے کو یعنی جس پر ایسے کلام کے ذریعہ دلالت کی گئی ہو جو مقتضیٰ حال کے مطابق ہو ایسے طریقوں اور ترکیبوں سے جو اس معنی پر دلالت کے واضح ہونے میں مختلف ہوں بایں طور کہ اس پر بعض طریقے واضح الدلالت ہوں اور بعض اوضح ہوں اور واضح، اوضح کی طرف نسبت کرتے ہوئے خفی ہے لہٰذا خفا کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اختلاف کو وضوح کے

ساتھ مقید کرنا اس لئے ہے تا کہ لفظوں اور تعبیر میں مختلف طریقوں سے ایک معنی کو لانے کی معرفت خارج ہو جائے اور المعنی الواحد میں لام استغراق عرفی کے لئے ہے یعنی ہر وہ معنی جو متکلم کے ارادے کے تحت آسکتے ہوں پس اگر کسی نے ہمارے قول زید جواد سے معنی کو مختلف طریقوں سے لانا جان لیا تو وہ محض اس کی وجہ سے بیان کا جاننے والا نہیں ہوگا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے علمِ بیان کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علمِ بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک معنیٰ اور ایک مراد کو اس معنی پر دلالت کے واضح ہونے اور مخفی ہونے کے اعتبار سے مختلف طریقوں اور مختلف ترکیبوں سے تعبیر کرنے کا علم ہوتا ہے یعنی انسان میں ایسی صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنی مراد کو مختلف طریقوں سے اداء کر سکے، شارح فرماتے ہیں: کہ علم سے مراد یا تو ایسا ملکہ ہے جس سے انسان ادراکاتِ جزئیہ پر قادر ہو جائے اور ملکہ سے مراد وہ کیفیتِ راسخہ فی النفس ہے جو قواعدِ فن کی کثرتِ ممارست سے حاصل ہوتی ہے اور یا علم سے مراد اُصول اور قواعدِ معلومہ ہیں پہلی صورت میں علمِ بیان کی تعریف یہ ہوگی کہ علمِ بیان اس کیفیتِ راسخہ فی النفس کا نام ہے جس کے ذریعہ انسان ایک معنیٰ اور مراد کو مختلف طریقوں سے اداء کرنے پر قادر ہو جائے اور دوسری صورت میں تعریف یہ ہوگی کہ علمِ بیان ان اُصول اور قواعدِ معلومہ کا نام ہے جن کے ذریعہ ایک معنیٰ اور مراد کو مختلف طریقوں سے اداء کرنے کا علم ہو جائے۔ شارح نے قواعد کو معلومہ کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ قواعد پر علم کا اطلاق اسی وقت کیا جاتا ہے جب وہ دلائل کے ذریعہ معلوم ہوں اور اگر دلائل کے ذریعہ معلوم نہ ہوں تو ان پر علم کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ بقول شارح لفظ علم ملکہ اور اُصول کے درمیان مشترک ہے اور تعریف میں بغیر قرینہ معینہ کے لفظ مشترک کا استعمال ناجائز ہے لہٰذا یہاں علم بیان کی تعریف میں لفظ علم کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ تعریف لفظ مشترک کا استعمال اس وقت ناجائز ہے جب لفظ مشترک کے معانی میں سے صرف ایک معنیٰ کا مراد لینا صحیح ہو اور باقی کا مراد لینا صحیح نہ ہو اور اگر ہر معنی کا مراد لینا صحیح ہو، جیسا کہ یہاں علم سے ملکہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور اُصول بھی تو تعریف میں لفظ مشترک کا استعمال کرنا جائز ہوتا ہے پس جب ایسا ہے تو علم بیان کی تعریف میں لفظ مشترک یعنی لفظ علم کے استعمال پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تعریف میں لفظ مشترک کا استعمال اس وقت ناجائز ہے جبکہ لفظ مشترک کے معانی کے درمیان استلزام نہ ہو یعنی وہ معانی آپس میں ایک دوسرے کو مستلزم نہ ہوں اور اگر اس کے معانی کے درمیان استلزام ہو یعنی وہ معانی آپس میں ایک دوسرے کو مستلزم ہوں، تو ایسی صورت میں تعریف میں لفظ مشترک کا استعمال ناجائز نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔ اور یہاں علم کے دونوں معانی ملکہ اور اُصول کے درمیان استلزام موجود ہے اس طور پر کہ ملکہ اس کیفیت راسخہ فی النفس کا نام ہے جس کے ذریعہ انسان

ادراکاتِ جزئیہ پر قادر ہوتا ہے اور ادراکاتِ جزئیہ ہی سے قواعد پیدا ہوتے ہیں یعنی ادراکاتِ جزئیہ ہی قواعد کا منشاء ہیں، اسی طرح قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے جزئیات کے احکام معلوم ہوں اور قضایا کی ممارست سے ملکہ پیدا ہوتا ہے الحاصل ملکہ کے لئے قضایا اور قواعد کا ہونا ضروری ہے، اور قواعد کے لئے ادراکاتِ جزئیہ یعنی ملکہ کا ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو ملکہ اور قواعد میں سے ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہوگا اور جب دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے تو یہ دونوں معنیً، شیٔ واحد کے مرتبہ میں ہوں گے اور جب دونوں معنیً شیٔ واحد کے مرتبہ میں ہیں تو گویا اشتراک پایا ہی نہیں گیا اور جب اشتراک نہیں پایا گیا تو اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ایراد المعنی میں معنی سے وہ معنی مراد ہیں جو ایسے کلام کا مدلول ہوں جو کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو۔ مطلقاً کلام کا مدلول مراد نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں: کہ بطرق وتراکیب مختلفة فی وضوح الدلالة علیه کا مطلب یہ ہے کہ معنیٰ پر لفظ کے دلالت کرنے کے طریقے مختلف ہوں یعنی ان میں سے بعض طریقے واضح الدلالت ہوں اور بعض اوضح ہوں یعنی نفسِ وضوح تو ہر طریقہ میں ہو لیکن بعض، بعض سے اوضح ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ اوضح کے مقابلہ میں واضح خفی ہوتا ہے، اور جب ایسا ہے تو وضوح میں اختلاف یعنی بعض کا اوضح ہونا اور بعض کا واضح ہونا وضوح اور خفاء کے اعتبار سے اختلاف کو مستلزم ہے یعنی اس کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے ایک طریقہ واضح ہے اور دوسرا اس کے مقابلہ میں خفی ہے اور جب اختلاف فی الوضوح اختلاف فی الوضوح والخفا کو مستلزم ہے تو وضوح الدلالت کے بعد وخفائها کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں جیسا کہ علامہ خلخالی نے وخفائها کا اضافہ کیا ہے فلا حاجة الی ذکر الخفاء کہہ کر شارح نے اسی پر رد کیا ہے۔ الحاصل معنیٰ واحد کو مختلف طریقوں سے لانے کی معرفت جس علم سے حاصل ہوتی ہے اس علم کا نام علمِ بیان ہے، وہ مختلف طرق بطریقِ کنایہ ہوں یا بطریقِ مجاز ہوں یا بطریقِ تشبیہ ہوں اول یعنی طرق مختلفہ بطریقِ کنایہ کی مثال یہ ہے کہ اگر آپ زید کے سخی ہونے کو بیان کرنا چاہتے ہیں تو اس کے لئے آپ زید مهزول الفصيل کی ترکیب بھی استعمال کر سکتے ہیں اور زید جبان الکلب اور زید کثیر الرماد کی ترکیب بھی استعمال کر سکتے ہیں یہ تینوں ترکیبیں بطریقِ کنایہ زید کے سخی ہونے پر دلالت کرتی ہیں کنایہ یہ ہے کہ لفظ سے غیر موضوع لہٗ معنیٰ مراد ہوں اور اس پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ چنانچہ زید مهزول الفصيل کے معنی یہ ہیں کہ زید کا بچھڑا دبلا پتلا ہے؛ لیکن یہاں یہ معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اس بچھڑے کو اس کی ماں کا دودھ نہیں ملتا بلکہ سارا دودھ مہمانوں کی ضیافت میں خرچ ہو جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو گویا زید مہمان نواز اور سخی ہے اسی طرح زید جبان الکلب کے معنیٰ یہ ہیں کہ زید کا کتّا بزدل ہے کسی کو بھونکتا نہیں ہے لیکن یہاں یہ معنیٰ مراد نہیں ہیں بلکہ یہ مراد ہے کہ کتا مہمانوں کی کثرتِ آمد و رفت سے ایسا مانوس ہو گیا کہ کسی کو کاٹنا تو در کنار بھونکتا بھی نہیں ہے اور مہمانوں کی کثرتِ آمد و رفت زید کے سخی ہونے کی علامت ہے، الحاصل یہ ترکیب بھی زید کے سخی ہونے کو بتلا رہی ہے اسی طرح زید کثیر الرماد کی ترکیب ہے جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ زید کے گھر

میں راکھ بہت ہے لیکن یہاں یہ معنیٰ مراد نہیں ہیں بلکہ یہ مراد ہے کہ مہمانوں کے لئے بکثرت کھانا پکنے کی وجہ سے لکڑیاں زیادہ جلتی ہیں اور جب ایسا ہے تو یہ ترکیب بھی زید کے مہمان نواز اور سخی ہونے کی دلیل ہے ان تینوں ترکیبوں میں ایک ہی معنیٰ کو ادا کیا گیا ہے؛ لیکن وضوح اور خفاء میں تینوں مختلف ہیں، جن میں زید کثیر الرَّماد واضح تر ہے ثانی یعنی بطریقِ مجاز واستعارہ کی مثال مجاز اور استعارہ دونوں ایک ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ معنیٰ غیر موضوع لہٗ مراد ہونے پر اگر علاقہ تشبیہ کا ہے تو وہ استعارہ ہے اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا علاقہ اور قرینہ ہے تو وہ مجاز ہے۔ بہر حال ثانی کی مثال یہ ہے کہ: رأیتُ بحرا فی الدار، میں نے دریا کو یعنی دریائے سخاوت کو گھر میں دیکھا، مراد زید ہے، طَمَّ زید بانعامہ جمیع الأنعام زید نے اپنے انعام سے ساری مخلوق کو ڈھانپ لیا، لجۃ زید تتلاطم بالأمواج زید کا دریائے سخاوت موجوں کے ساتھ تھپیڑے مار رہا ہے ان میں سے پہلی مثال استعارہ تحقیقیہ کی ہے اور دوسری اور تیسری مثال استعارہ بالکنایہ کی ہے، ان تینوں ترکیبوں سے زید کے سخی ہونے کو بیان کرنا مقصود ہے؛ مگر پہلی ترکیب اس مقصد پر دلالت کرنے میں اوضح ہے اور دوسری مثال اخفی ہے اور ثالث یعنی بطریقِ تشبیہ کی مثال یہ ہے کہ: زید کالبحر فی السخاء، زید کالبحر، زید بحر یہ تینوں ترکیبیں زید کے سخی ہونے پر دلالت کر رہی ہیں لیکن پہلی مثال جس میں وجہِ تشبیہ مذکور ہے اس مقصد پر دلالت کرنے میں اوضح اور اظہر ہے اور تیسری ترکیب وجہ تشبیہ اور اداتِ تشبیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے اخفی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اختلاف کو وضوح کے ساتھ مقید کر کے علمِ بیان کی تعریف سے اس صورت کو خارج کرنا مقصود ہے جس صورت میں ایک معنیٰ کو ایسے طریقوں سے ادا کیا گیا ہو جو طریقے وضوح میں تو برابر ہوں لیکن تعبیر میں مختلف ہوں جیسے شیر کو کبھی تو اسد کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور کبھی غضنفر کے ساتھ یا مثلاً زید کے سخی ہونے کو کبھی تو زید کریم کہہ کر بیان کیا جائے اور کبھی زید جواد کہہ کر پس یہ تعبیرات اگرچہ مختلف ہیں لیکن وضوح کے اعتبار سے مقصد پر دلالت کرنے میں برابر ہیں، وضوح کی قید کے ذریعہ یہ صورت علمِ بیان کی تعریف سے اس لئے خارج ہے کہ علمِ بیان اس قوتِ راسخہ یا اُصول کا نام ہے جس کے ذریعہ ایک معنیٰ کو وضوح کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی معرفت حاصل ہو جائے وہ مختلف طرق بطریق کنایہ ہوں یا بطریقِ مجاز ہوں یا بطریقِ تشبیہ ہوں تعبیر میں مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی معرفت حاصل ہو جانے کا نام علمِ بیان نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ المعنی واحد میں الف لام استغراق عرفی کے لئے ہے نہ کہ استغراق حقیقی کے لئے استغراق عرفی کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ معنیٰ جو متکلم کے قصد اور ارادے کے تحت آسکیں ان کو مختلف طرق سے بیان کرنے کا ملکہ پیدا ہو جائے تو کہا جائے گا کہ یہ علمِ بیان کا جاننے والا ہے اور الف لام استغراق حقیقی کے لئے اس لئے نہیں ہو سکتا کہ تمام معانی کا استحضار انسان کی قدرت سے باہر ہے۔ حالانکہ استغراق حقیقی مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جمیع معانی میں سے ہر ہر معنیٰ کو مختلف طرق سے بیان کرنے کی معرفت حاصل ہو جانے کا نام علمِ بیان ہے، الحاصل المعنی واحد پر الف لام استغراق

عرفی کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو متکلم کے ارادے کے تحت آسکتا ہو اس کو وضوح کے اعتبار سے مختلف طرق سے بیان کرنے کی قدرت حاصل ہوجانے کا نام علمِ بیان ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو صرف ایک معنی مثلاً زید جواد کو مختلف طرق سے بیان کرنے کی معرفت حاصل ہوجائے تو یہ شخص عالم بالبیان نہیں ہوگا، عالم بالبیان ہونے کے لئے ضروری ہے کہ انسان میں ایسا ملکہ پیدا ہوجائے جس سے وہ ہر اُس معنی کو مختلف طرق سے لانے پر قادر ہو سکے جو معنی اس کے ارادے کے تحت آسکتا ہے۔

ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَكُنْ كُلُّ دَلَالَةٍ قَابِلًا لِلْوُضُوْحِ وَالْخَفَاءِ اَرَادَ اَنْ يُّشِيْرَ اِلٰى تَقْسِيْمِ الدَّلَالَةِ وَتَعْيِيْنِ مَاهُوَ الْمَقْصُوْدُ هٰهُنَا فَقَالَ وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ يَعْنِىْ دَلَالَتَهُ الْوَضْعِيَّةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الدَّلَالَةَ هِىَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ وَالْاَوَّلُ هُوَ الدَّالُّ وَالثَّانِىْ الْمَدْلُوْلُ ثُمَّ الدَّالُّ اِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ كَدَلَالَةِ الْخُطُوْطِ وَالْعُقُوْدِ وَالنُّصُبِ وَالْاِشَارَاتِ ثُمَّ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِلْوَضْعِ مَدْخَلٌ فِيْهَا اَوْلَا فَالْاُوْلٰى هِىَ الْمَقْصُوْدَةُ بِالنَّظَرِ هٰهُنَا وَهِىَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ يُفْهَمُ مِنْهُ الْمَعْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْعَالِمِ بِوَضْعِهٖ وَهٰذِهِ الدَّلَالَةُ اِمَّا عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ اللَّفْظُ لَهٗ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ اَوْ عَلٰى جُزْئِهٖ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ اَوِ النَّاطِقِ اَوْ عَلٰى خَارِجٍ عَنْهُ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الضَّاحِكِ وَتُسَمّٰى الْاُوْلٰى اَىِ الدَّلَالَةُ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهٗ وَضْعِيَّةً لِاَنَّ الْوَاضِعَ اِنَّمَا وَضَعَ اللَّفْظَ لِتَمَامِ الْمَعْنٰى وَتُسَمّٰى كُلٌّ مِّنَ الْاَخِيْرَتَيْنِ اَىِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْجُزْءِ وَالْخَارِجِ عَقْلِيَّةً لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْجُزْءِ وَالْخَارِجِ اِنَّمَا هِىَ مِنْ جِهَةِ حُكْمِ الْعَقْلِ بِاَنَّ حُصُوْلَ الْكُلِّ وَالْمَلْزُوْمِ يَسْتَلْزِمُ حُصُوْلَ الْجُزْءِ اَوِ اللَّازِمِ وَالْمَنْطِقِيُّوْنَ يُسَمُّوْنَ الثَّلَاثَةَ وَضْعِيَّةً بِاِعْتِبَارِ اَنَّ لِلْوَضْعِ مَدْخَلًا فِيْهَا وَيَخُصُّوْنَ الْعَقْلِيَّةَ بِمَا يُقَابِلُ الْوَضْعِيَّةَ وَالطَّبْعِيَّةَ كَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ وَتُقَيَّدُ الْاُوْلٰى مِنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِالْمُطَابَقَةِ لِتَطَابُقِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى وَالثَّانِيَةُ بِالتَّضَمُّنِ لِكَوْنِ الْجُزْءِ فِىْ ضِمْنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالثَّالِثَةُ بِالْاِلْتِزَامِ لِكَوْنِ الْخَارِجِ لَازِمًا لِلْمَوْضُوْعِ لَهٗ

(ترجمہ:-) پھر چونکہ ہر دلالت وضوح اور خفاء کو قبول کرنے والی نہیں ہے اس لئے مصنف دلالت کی تقسیم کر کے اُس کو متعین کرنا چاہتے ہیں، جو یہاں مقصود ہے، چنانچہ فرمایا ہے اور لفظ کی دلالت یعنی اس کی دلالت وضعیہ اور وہ اس لئے کہ دلالت شی کا اس طور پر ہونا ہے کہ اسکے علم سے دوسری شی کا علم لازم آئے اور اول

دال اور ثانی مدلول ہے پھر دال اگر لفظ ہے تو دلالتِ لفظیہ ہے ورنہ تو غیر لفظیہ ہے جیسے خطوط، عقود، نُصب اور اشارات کی دلالت، پھر دلالتِ لفظیہ یا تو اس میں وضع کو دخل ہوگا یا نہیں پس یہاں پہلی ہی مقصود ہے اور وہ لفظ کا ایسے طریقہ پر ہونا ہے کہ اس سے المطلق عن القرینہ کے وقت عالم بالوضع کی طرف نسبت کرتے ہوئے معنیٰ سمجھ میں آجائیں۔ اور یہ دلالت یا تو اُس پورے معنیٰ پر ہوگی جس کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے جیسے انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر یا اس معنی کے جز پر جیسے انسان کی دلالت حیوان پر یا ناطق پر یا اس معنیٰ سے خارج پر جیسے انسان کی دلالت ضاحک پر اور اوّل یعنی دلالت علیٰ تمامِ ماوضع لہٗ کا نام وضعیہ ہے اس لئے کہ واضع نے لفظ کو پورے معنیٰ کے لئے وضع کیا ہے اور اخیرین میں سے ہر ایک یعنی دلالت علیٰ الجزء اور دلالت علی الخارج کا نام عقلیہ ہوگا کیونکہ لفظ کی دلالت جز پر اور خارج پر عقل کے حکم کی جہت سے ہے اس طور پر کہ کل اور ملزوم کا حصول، جز اور لازم کے حصول کو مستلزم ہے اور مناطقہ تینوں کا نام وضعیہ رکھتے ہیں اس اعتبار سے کہ تینوں میں وضع کو دخل ہے اور عقلیہ کو اس کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو وضعیہ اور طبعیہ کے مقابل ہے جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر اور تینوں میں سے پہلی کو مطابقت کے ساتھ مقید کرنا اس لئے ہے کہ لفظ اور معنیٰ میں مطابقت ہے اور دوسری کو تضمن کے ساتھ (خاص کرنا) اس لئے ہے کہ جز معنیٰ موضوع لہٗ کے ضمن میں (پایا جاتا) ہے اور تیسری کو التزام کے ساتھ (خاص کرنا) اس لئے ہے کہ خارج موضوع لہٗ کے لئے لازم ہے۔

تشریح:- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے علمِ بیان کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ معنیٰ واحد کو جن طریقوں اور ترکیبوں سے بیان کیا جائے گا وہ طریقے اس معنیٰ پر دلالت کے واضح ہونے میں مختلف ہوں یعنی بعض طریقے واضح الدلالت ہوں اور بعض ان کے مقابلہ میں خفی الدلالت ہوں مگر چونکہ ہر دلالت وضوح اور خفاء کو قبول نہیں کرتی اس لئے مصنف نے پہلے دلالت کی تقسیم کی اور اس کی اقسام کو بیان کیا اور پھر اس جگہ جو دلالت مقصود ہے اس کو متعین فرمایا؛ چنانچہ فرمایا ہے: کہ مطلقا دلالت شئ کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس کے علم سے دوسری شئ کا علم ہوجائے۔ شئ اوّل جس سے علم حاصل ہوگا دال کہلائے گا اور شئ ثانی جس کا علم حاصل ہوگا مدلول کہلائے گا۔ پھر دال اگر لفظ ہے تو دلالتِ لفظیہ ہوگی اور اگر غیر لفظ ہے تو دلالتِ غیر لفظیہ ہوگی غیر لفظیہ کی مثال جیسے: کاغذ پر لکھے ہوئے نقوش کی دلالت حروف پر اور عقود کی دلالت اعداد پر، اور سڑک کے کنارے گاڑے ہوئے پتھروں کی دلالت مسافت کی مقدار پر اور اشارات کی دلالت ان کے مشار الیہا پر۔ شارح کہتے ہیں کہ دلالت لفظیہ میں یا تو وضع کو دخل ہوگا یا وضع کو دخل نہیں ہوگا اگر اول ہے تو اس کو دلالتِ لفظیہ وضعیہ کہا جائے گا اور اگر ثانی ہے تو وہ دلالتِ لفظیہ غیر وضعیہ کہلائی گی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ اول یعنی دلالت لفظیہ وضعیہ کو بیان کرنا مقصود ہے، دلالت لفظیہ وضعیہ یہ ہے کہ لفظ جب بولا جائے اور قرینہ

موجود نہ ہو تو وضع کو جاننے والا اس سے معنیٰ کو سمجھ جائے اور وہ دلالتِ لفظیہ جس میں وضع کو دخل ہو اس کی تین قسمیں ہیں، کیونکہ یا تو پورے موضوع لہٗ پر دلالت ہوگی، جیسے: انسان کی دلالت حیوان ناطق پر یا موضوع لہٗ کے جز پر ہوگی، جیسے: انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر یا خارجِ موضوع لہٗ پر ہوگی، جیسے: انسان کی دلالت ضاحک پر۔ اول کا نام وضعیہ ہے کیونکہ واضع نے لفظ کو پورے معنیٰ کے لئے وضع کیا ہے اور اخیرین میں سے ہر ایک کا نام عقلیہ ہے کیونکہ لفظ کی دلالت جز پر اور اسی طرح لفظ کی دلالت خارج پر بحکم عقل ہے اس طور پر کہ عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ کل کا حصول، جز کے حصول کو مستلزم ہے اور ملزوم کا حصول لازم کے حصول کو مستلزم ہے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک امر عقلی پر موقوف ہے جو وضع سے زائد ہے اس لئے ان دونوں کا نام عقلیہ رکھ دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مناطقہ ان تینوں کا نام وضعیہ رکھتے ہیں؛ کیونکہ ان تینوں میں وضع کو دخل ہے اگرچہ اول میں وضع سبب قریب ہے اور اخیرین میں سبب بعید ہے لیکن وضع کو دخل ہے پس جب ان تینوں میں وضع کو دخل ہے تو مناطقہ نے تینوں کا نام وضعیہ رکھ دیا اور عقلیہ اس کا نام ہے جو طبعیہ اور وضعیہ کے مقابل ہے مثلاً دھویں کی دلالت آگ پر۔ حاصل یہ ہے کہ لفظ کی دلالت تمام موضوع لہٗ پر ہو یا جز پر ہو یا خارج پر ہو، مناطقہ ان کو وضعیہ کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور اہلِ بیان اول کو وضعیہ کے نام کے ساتھ اور ثانی اور ثالث کو عقلیہ کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔ گویا ثانی اور ثالث وضعیہ یا عقلیہ ہونے میں مختلف فیہ ہیں کہ اہلِ بیان کے نزدیک عقلیہ ہیں اور مناطقہ کے نزدیک وضعیہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں یعنی دلالت جز موضوع لہٗ پر اور دلالت خارج موضوع لہٗ پر یعنی تضمنیہ اور التزامیہ دو مقدموں پر موقوف ہیں اور ان دو مقدموں میں سے پہلا مقدمہ وضعیہ ہے اور دوسرا عقلیہ ہے ان دو مقدموں میں سے پہلا مقدمہ یہ ہے: **کلما فهم اللفظ فهم معناه** یعنی جب لفظ کو سمجھے گا تو اس کے معنیٰ کو سمجھے گا اور دوسرا مقدمہ یہ ہے: **کلما فهم معناه فهم جزؤه او لازمه** یعنی جب اس کے معنیٰ کو سمجھے گا تو اس کے جز یا اس کے لازم کو سمجھے گا، حد اوسط گرا کر نتیجہ یہ نکلے گا: **کلما فهم اللفظ فهم جزء معناه او لازمه** یعنی جب لفظ کو سمجھے گا تو اس کے معنیٰ کے جز یا اس کے لازم کو سمجھے گا ان دونوں مقدموں میں سے پہلا مقدمہ وضع پر موقوف ہے کیونکہ معنیٰ کا فہم لفظ کی اس معنیٰ کے لئے وضع کے علم پر موقوف ہے یعنی معنیٰ کا فہم اس بات کے جاننے پر موقوف ہے کہ لفظ اس معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور دوسرا مقدمہ عقل پر موقوف ہے کیونکہ جز یا لازم کا فہم اس بات پر موقوف ہے کہ عقل کل سے جز کی طرف منتقل ہو اور ملزوم سے لازم کی طرف منتقل ہو کیونکہ جب کل پایا جائے گا تو اس کا جز بھی پایا جائے گا اور جب ملزوم پایا جائے گا تو اس کا لازم بھی پایا جائے گا الحاصل پہلا مقدمہ وضع پر موقوف ہے اور دوسرا مقدمہ عقل پر موقوف ہے پس جن حضرات نے پہلے مقدمہ پر نظر ڈالی انہوں نے تضمنیہ اور التزامیہ کا نام وضعیہ رکھ دیا جیسا کہ مناطقہ اور جن حضرات کی نظر دوسرے مقدمہ پر پڑی انہوں نے ان کا نام عقلیہ رکھ دیا جیسا کہ اہلِ بیان۔ مصنف کہتے ہیں کہ تینوں دلالتوں میں سے پہلی دلالت مطابقت کے ساتھ مقید

ہے کیونکہ لفظ اور معنیٰ دونوں میں تطابق اور توافق ہے بایں معنیٰ کہ لفظ اس معنیٰ پر دال ہے اور یہ معنیٰ اسی لفظ کا مدلول ہے اور ثانی تضمن کے ساتھ مقید ہے کیونکہ جز، معنیٰ موضوع لہٗ کے ضمن میں پایا جاتا ہے چنانچہ معنیٰ موضوع لہٗ کے فہم کے وقت اس کا جز مفہوم ہوتا ہے اور ثالث التزام کے ساتھ مقید ہے کیونکہ خارج جس پر لفظ دال ہے وہ معنیٰ موضوع لہٗ کا لازم ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ اِذَا فَرَضْنَا لَفْظًا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْكُلِّ وَجُزْئِهٖ وَلَازِمِهٖ كَلَفْظِ الشَّمْسِ الْمُشْتَرَكِ مَثَلًا بَيْنَ الْجِرْمِ وَالشُّعَاعِ وَمَجْمُوْعِهِمَا فَاِذَا اُطْلِقَ عَلَى الْمَجْمُوْعِ مُطَابَقَةً وَاعْتُبِرَ دَلَالَتُهٗ عَلَى الْجِرْمِ تَضَمُّنًا وَالشُّعَاعِ اِلْتِزَامًا فَقَدْ صَدَقَ عَلٰى هٰذَا التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى تَمَامِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاِذَا اُطْلِقَ عَلَى الْجِرْمِ اَوِ الشُّعَاعِ مُطَابَقَةً صَدَقَ عَلَيْهَا اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ لَازِمِهٖ وَحِيْنَئِذٍ يَنْتَقِضُ تَعْرِيْفُ كُلٍّ مِنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِالْاُخْرَيَيْنِ وَالْجَوَابُ اَنَّ قَيْدَ الْحَيْثِيَّةِ مَاخُوْذٌ فِيْ تَعْرِيْفِ الْاُمُوْرِ الَّتِيْ تَخْتَلِفُ بِاِعْتِبَارِ الْاِضَافَاتِ حَتّٰى اَنَّ الْمُطَابَقَةَ هِيَ الدَّلَالَةُ عَلٰى تَمَامِ مَاوُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اِنَّهٗ تَمَامُ مَاوُضِعَ لَهٗ وَالتَّضَمُّنُ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَاوُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اِنَّهٗ جُزْءُ مَاوُضِعَ لَهٗ وَالْاِلْتِزَامُ الدَّلَالَةُ عَلٰى لَازِمِهٖ مِنْ حَيْثُ اِنَّهٗ لَازِمُ مَاوُضِعَ لَهٗ وَ كَثِيْرًا مَايَتْرُكُوْنَ هٰذَا الْقَيْدَ اِعْتِمَادًا عَلٰى شُهْرَةِ ذٰلِكَ وَاِنْسَاقِ الذِّهْنِ اِلَيْهِ

ترجمہ:- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جب ہم فرض کریں ایک لفظ کو جو کل اور اس کے جز اور اس کے لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس جو مثلاً ٹکیہ، روشنی اور ان دونوں کے مجموعہ کے درمیان مشترک ہے پس جب مجموعہ پر مطابقۃً اطلاق کیا جائے اور جرم پر اس کی دلالت کا تضمناً اعتبار کیا جائے اور شعاع پر التزاماً تو اس تضمن اور التزام پر صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت تمام موضوع لہٗ پر ہے اور جب جرم پر یا شعاع پر مطابقۃً اطلاق کیا جائے تو اس پر صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت ہے موضوع لہٗ کے جز پر یا اس کے لازم پر۔ اور اس وقت تینوں دلالتوں میں سے ہر ایک کی تعریف دوسری دو کے ساتھ ٹوٹ جائے گی۔ اور جواب یہ ہے کہ حیثیت کی قید ان امور کی تعریف میں ملحوظ ہوتی ہے جو نسبتوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ مطابقت تمام ماوضع لہٗ پر دلالت ہے تمام ماوضع لہٗ ہونے کے اعتبار سے اور تضمن ماوضع لہٗ کے جز پر دلالت ہے ماوضع لہٗ کا جز ہونے کے اعتبار سے اور التزام اس کے لازم پر دلالت ہے ماوضع لہٗ کا لازم ہونے کے اعتبار سے اور بسا اوقات اس قید کو چھوڑ دیتے ہیں اس کی شہرت اور انتقال ذہنی پر اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح:- شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک اعتراض ہے، وہ یہ: کہ مطابقت، تضمن اور التزام میں سے ہر ایک کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے، اس طور پر کہ مطابقت یہ ہے کہ لفظ کی دلالت تمام ماوضع لہٗ پر ہو اور تضمن یہ ہے کہ لفظ کی دلالت، ماوضع لہٗ کے جز پر ہو اور التزام یہ ہے کہ لفظ کی دلالت معنیٰ موضوع لہٗ سے خارج پر ہو مگر وہ موضوع لہٗ کے لئے لازم ہو۔ اب ہم ایک لفظ ایسا فرض کرتے ہیں جو کل، اور اس کے جز اور اس کے لازم کے درمیان مشترک ہو یعنی ان تینوں کے درمیان اشتراک لفظی ہو، مثلاً ہم نے فرض کیا کہ لفظِ شمس کو ایک واضع نے جِرم اور شعاع کے مجموعہ کے لئے وضع کیا ہے اور دوسرے واضع نے صرف جرم کے لئے وضع کیا ہے اور تیسرے واضع نے صرف شعاع کے لئے وضع کیا ہے؛ پس لفظ شمس جرم، شعاع اور دونوں کے مجموعہ کے درمیان مشترک ہے، اب اگر لفظ شمس کا اطلاق مجموعہ پر کیا گیا تو یہ دلالت مطابقت ہوگی اور واضع کے اعتبار سے جس نے لفظِ شمس کو مجموعہ کے لئے وضع کیا ہے اگر صرف جرم پر اس کی دلالت کا اعتبار کیا گیا تو یہ دلالت تضمن ہوگی کیونکہ جرم مجموعہ کا جز ہے اور اُس واضع کے اعتبار سے جس نے لفظ شمس کو صرف جرم کے لئے وضع کیا ہے اگر شعاع پر اس کی دلالت کا اعتبار کیا گیا تو یہ دلالتِ التزام ہوگی؛ کیونکہ اس واضع کے اعتبار سے شعاع، یعنی موضوع لہٗ یعنی جرم سے خارج ہے اور اس کے لئے لازم ہے، پس اس تضمن اور التزام پر یہ صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت تمام ماوضع لہٗ پر ہے اور یہ دلالت مطابقت ہے؛ کیونکہ اس واضع کے اعتبار سے جس نے لفظ شمس کو صرف جرم کے لئے وضع کیا ہے جرم پر لفظ شمس کی دلالت تمام ماوضع لہٗ پر ہے اور مطابقت ہے اور اس واضع کے اعتبار سے جس نے لفظ شمس کو صرف شعاع کے لئے وضع کیا ہے شعاع پر اس کی دلالت تمام ماوضع لہٗ پر ہے اور مطابقت ہے پس تضمن اور التزام مطابقت کی تعریف میں داخل ہوگئیں اور جب ایسا ہے تو مطابقت کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی اسی طرح اس واضع کے اعتبار سے جس نے لفظ شمس کو صرف جرم کے لئے وضع کیا ہے لفظِ شمس کا اطلاق جرم پر مطابقت ہوگا اور اُس واضع کے اعتبار سے جس نے لفظ شمس کو صرف شعاع کے لئے وضع کیا ہے لفظِ شمس کا اطلاق شعاع پر مطابقت ہوگا، مگر اُس واضع کے اعتبار سے جس نے لفظ شمس کو جرم اور شعاع کے مجموعہ کے لئے وضع کیا ہے، جرم پر اطلاق کے وقت یہ صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت موضوع لہٗ کے جز پر ہے اور اس واضع کے اعتبار سے جس نے لفظ شمس کو صرف جرم کے لئے وضع کیا ہے شعاع پر اطلاق کے وقت یہ صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت موضوع لہٗ کے لازم پر ہے پس اس صورت میں مطابقت، تضمن اور التزام کی تعریف میں داخل ہوگئی اور جب ایسا ہے تو تضمن اور التزام کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی، غرض یہ کہ تینوں دلالتوں میں سے ہر ایک دلالت کی تعریف باقی دو سے ٹوٹ جاتی ہے یعنی کوئی بھی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے حالانکہ تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ امور جو نسبتوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں ان کی تعریف میں حیثیت کی قید معتبر ہوتی ہے اور سابقہ تینوں دلالتیں انہیں امور میں سے ہیں پس مطابقت کی تعریف میں یہ کہا جائے گا کہ مطابقت تمام ماوضع لہٗ پر

دلالت ہے اس حیثیت سے کہ وہ تمام ماوضع لہٗ ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ موضوع لہٗ کا جز ہے یا اسکا لازم ہے؛ لہٰذا اب تضمن اور التزام مطابقت کی تعریف میں داخل نہ ہوں گی اور تضمن کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ تضمن موضوع لہٗ کے جز پر دلالت ہے اس حیثیت سے کہ وہ موضوع لہٗ کا جز ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ تمام موضوع لہٗ ہے یا تمام موضوع لہٗ کا لازم ہے پس اس حیثیت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے مطابقت اور التزام تضمن میں داخل نہ ہوں گی۔ اور التزام کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ التزام موضوع لہٗ کے لازم پر دلالت ہے اس حیثیت سے کہ وہ لازم ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ تمام ماوضع لہٗ ہے یا اس کا جز ہے، پس اس حیثیت کی قید کا اعتبار کرنے کی وجہ سے مطابقت اور تضمن، التزام میں داخل نہیں ہوں گی۔ رہا یہ سوال کہ تعریفات کو دخولِ غیر سے مانع بتانے کے لئے جب یہ قید ضروری ہے تو اس کو ذکر کیوں نہیں کیا گیا، تو اس کا جواب یہ ہے: کہ اس قید کی شہرت اور اس کی طرف ذہن کے منتقل ہونے پر اعتماد کرتے ہوئے بالعموم اس قید کو چھوڑ دیا جاتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس قید کو ذکر نہیں فرمایا۔

وَشَرْطُهٗ اَیِ الْاِلْتِزَامِ اَللُّزُوْمُ الذِّهْنِیُّ اَیْ کَوْنُ الْمَعْنَی الْخَارِجِیِّ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنْ حُصُوْلِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فِی الذِّهْنِ حُصُوْلُهٗ فِیْهِ اِمَّا عَلَی الْفَوْرِ اَوْ بَعْدَ التَّأَمُّلِ فِی الْقَرَائِنِ وَالْاَمَارَاتِ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ عَدَمُ انْفِکَاکِ تَعَقُّلِ الْمَدْلُوْلِ الْاِلْتِزَامِیِّ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمّٰی فِی الذِّهْنِ اَصْلًا اَعْنِی اللُّزُوْمَ الْبَیِّنَ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَ الْمَنْطِقِیِّیْنَ وَاِلَّا لَخَرَجَ کَثِیْرٌ مِنْ مَعَانِی الْمَجَازَاتِ وَالْکِنَایَاتِ عَنْ اَنْ یَکُوْنَ مَدْلُوْلَاتٍ اِلْتِزَامِیَّةً وَلَمَا تَأَتّٰی الْاِخْتِلَافُ بِالْوُضُوْحِ فِیْ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ اَیْضًا

ترجمہ:- اور اس کی شرط یعنی التزام کی شرط لزوم ذہنی ہے یعنی معنیٰ خارجی کا اس طور پر ہونا کہ لازم آئے معنیٰ موضوع لہٗ کے حصول فی الذہن سے اس کا حصول فی الذہن یا فوری طور پر یا قرائن اور علامات میں غور کرنے کے بعد اور لزوم سے مسمّٰی فی الذہن کے تعقل سے مدلول التزامی کے تعقل کا جدا نہ ہونا مراد نہیں ہے یعنی لزوم بیّن مراد نہیں ہے جو مناطقہ کے نزدیک معتبر ہے ورنہ بہت سے مجازی معنیٰ اور کنائی معنیٰ مدلول التزامی ہونے سے نکل جائیں گے اور دلالتِ التزامی میں بھی وضوح میں اختلاف نہ آسکے گا۔

تشریح:- شرطه کی ضمیر مذکر کا مرجع التزام ہے اگرچہ اس کے معنیٰ یعنی دلالتِ التزام مؤنث ہے۔

مصنف کی اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ لزوم کی تین قسمیں ہیں: (۱) لزوم ذہنی و خارجی جیسے اربعہ کے لئے زوجیت کا لزوم کہ زوجیت، اربعہ کے لئے ذہن میں بھی لازم ہے اور خارج میں بھی لازم ہے (۲) لزوم ذہنی فقط جیسے: عمٰی کے لئے بصر کا لزوم کہ عمٰی جب بھی ذہن میں آتا ہے تو اس کے ساتھ ہی بصر بھی ذہن

میں آتا ہے کیونکہ عمٰی کہتے ہیں: عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا کو (۳) لزومِ خارجی فقط جیسے کوے کے لیے سواد کا لزوم پھر لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں: (۱) بیّن (۲) غیر بیّن۔ لزومِ بیّن وہ ہے جس میں لازم اور ملزوم کا تصور ہی دونوں کے درمیان جزم باللزوم کے لئے کافی ہو وسائط کی ضرورت نہ ہو، جیسے: عمٰی اور بصر کا تصور کرنے سے جزم باللزوم حاصل ہو جاتا ہے اور لزوم غیر بیّن وہ ہے جس میں جزم باللزوم کے لئے دونوں کا تصور کافی نہ ہو بلکہ وسائط کی ضرورت ہو، جیسے: کرم اور سخاوت کے لئے کثرتِ رماد (راکھ کا زیادہ ہونا) لازم ہے مگر کرم اور کثرتِ رماد کے تصور سے ان دونوں کے درمیان جزم باللزوم نہیں ہوتا بلکہ واسطوں سے جزم باللزوم ہوتا ہے چنانچہ یہ کہنا پڑے گا کہ کرم اور جود کے لئے ضروری ہے کہ مہمان بکثرت آتے ہوں اور بکثرت مہمانوں کی آمد کے لئے ضروری ہے کہ کھانا زیادہ پکتا ہو اور اس کے لئے ضروری ہے کہ لکڑیاں زیادہ جلتی ہوں اور اس کے لئے راکھ کا زیادہ ہونا ضروری ہے پس ان واسطوں سے ثابت ہوا کہ کرم کے لئے راکھ کا زیادہ ہونا لازم اور ضروری ہے پھر لزوم بیّن کی دو قسمیں ہیں: (۱) لزومِ بیّن بمعنی الاخص (۲) لزوم بیّن بمعنی الاعم۔ لزوم بیّن بمعنی الاخص یہ ہے کہ عقل کے جزم باللزوم کرنے کے لئے ملزوم کا تصور کافی ہو، جیسے: عمٰی کے لئے بصر کا لزوم کہ اس لزوم کا جزم کرنے کے لئے ملزوم یعنی عمٰی کا تصور کافی ہے اور بیّن بمعنی الاعم یہ ہے کہ لازم اور ملزوم کے تصور کے وقت دونوں کے درمیان لزوم کا جزم ہو جائے برابر ہے کہ عقل کا یہ جزم دونوں کے تصور پر موقوف ہو، جیسے: زوجیت کا لزوم اربعہ کے لئے کہ عقل زوجیت اور اربعہ دونوں کے تصور کے بعد ہی ان کے درمیان لزوم کا جزم کرتی ہے خواہ یہ جزم صرف ملزوم کے تصور پر موقوف ہو جیسے: عمٰی اور بصر کے درمیان لزوم کا جزم بالعقل صرف عمٰی کے تصور پر موقوف ہے اس تفصیل کے بعد عرض ہے کہ اہلِ بیان اور مناطقہ اس پر تو متفق ہیں کہ دلالتِ التزامی میں لزومِ ذہنی شرط ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ لزومِ ذہنی کی کون سی قسم شرط ہے شارح نے اہلِ بیان کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہلِ بیان کے نزدیک بھی دلالتِ التزامی میں صرف لزوم ذہنی شرط ہے لزومِ خارجی شرط نہیں ہے لیکن لزومِ ذہنی عام ہے بیّن ہو یا غیر بیّن بمعنی الاخص ہو یا بمعنی الاعم۔ شارح نے اسی بات کو اپنے انداز میں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: کہ وہ معنیٰ جو لفظ کے موضوع لہٗ سے خارج ہیں اس طور پر ہوں کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے حصول فی الذہن سے اُس معنیٰ خارجی کا حصول فی الذہن لازم آئے یا تو یہ حصول فوری طور پر ہو جیسا کہ لازم بیّن کی دونوں قسموں میں ہوتا ہے یا قرائن اور علامات میں غور کرنے کے بعد ہو جیسا کہ لازم غیر بیّن میں ہوتا ہے مناطقہ کہتے ہیں کہ دلالتِ التزامی میں لزوم ذہنی بیّن شرط ہے خواہ بمعنی الاخص ہو خواہ بمعنی الاعم۔ شارح نے اہلِ بیان کی طرف سے مناطقہ کے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ لزوم سے مراد یہ نہیں ہے کہ ذہن میں مدلول التزامی یعنی لازم کا تعقل اور فہم مسمّٰی یعنی ملزوم کے تعقل اور فہم سے بالکل جدا نہ ہو یعنی لزوم بیّن مع اپنی دو قسموں کے جو مناطقہ کے نزدیک دلالت التزامی میں معتبر ہے وہ مراد نہیں ہے کیونکہ اس کو مراد لینے کی صورت میں بہت سے مجازی معنیٰ اور کنائی معنیٰ مدلولات التزامیہ

ہونے سے خارج ہو جائیں گے، اس لئے کہ بہت سے مجازات اور کنایات میں انفکاک جائز ہے حالانکہ ایک جماعت نے ان کو مدلولات التزامیہ میں داخل کیا ہے۔ شارح فرماتے ہیں: کہ مناطقہ کے قول کی بنا پر دلالت مطابقی کی طرح دلالت التزامی میں بھی وضوح کے اعتبار سے اختلاف متحقق نہ ہوگا؛ کیونکہ جب بقول مناطقہ کے لزوم ذہنی بیّن مراد ہے یعنی لازم کا ملزوم سے جدا نہ ہونا مراد ہے تو اس صورت میں ملزوم سے کوئی لازم بھی جدا نہ ہوگا اور سارے لوازم برابر ہوں گے اور جب سارے لوازم برابر ہوں گے تو وضوح اور خفاء میں اختلاف کیسے ہوگا حالانکہ دلالتِ التزامی میں وضوح اور خفاء کے اعتبار سے اختلاف کا ہونا ایک امر مسلّم ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ دلالتِ التزامی میں صرف لزومِ ذہنی بیّن مراد نہیں ہے بلکہ مطلقاً لزومِ ذہنی مراد ہے بیّن ہونا یا غیر بیّن بمعنی الاخص ہو یا بمعنی الاعم۔ الحاصل مناطقہ کے نزدیک دلالتِ التزامی میں لزومِ ذہنی بیّن معتبر ہے خواہ بمعنی الاخص ہو خواہ بمعنی الاعم ہو۔ اور مناطقہ کی ایک دوسری جماعت کے نزدیک دلالتِ التزامی میں صرف لزومِ ذہنی بیّن بمعنی الاخص شرط ہے یہ حضرات بمعنی الاعم کا اعتبار نہیں کرتے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اہلِ بیان کے نزدیک دلالتِ التزامی میں لزومِ ذہنی شرط ہے، عام اس سے کہ وہ بیّن ہو یا غیر بیّن ہو بمعنی الاخص ہو یا بمعنی الاعم ہو اور مناطقہ کی ایک جماعت کے نزدیک لازم بیّن شرط ہے بمعنی الاخص ہو یا بمعنی الاعم ہو اور دوسری جماعت کے نزدیک لازم بیّن بمعنی الاخص شرط ہے۔

وَتَقْيِيْدُ اللُّزُوْمِ بِالذِّهْنِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ لَايُشْتَرَطُ اللُّزُوْمُ الْخَارِجِيُّ كَالْعَمٰى فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلَى الْبَصَرِ اِلْتِزَامًا لِاَنَّهٗ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ بَصِيْرًا مَعَ التَّنَافِيْ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ وَمَنْ نَازَعَ فِيْ اِشْتِرَاطِ اللُّزُوْمِ الذِّهْنِيِّ فَكَاَنَّهٗ اَرَادَ بِاللُّزُوْمِ اللُّزُوْمَ الْبَيِّنَ بِمَعْنٰى عَدَمِ اِنْفِكَاكِ تَعَقُّلِهٖ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمّٰى وَالْمُصَنِّفُ اَشَارَ اِلٰى اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ الذِّهْنِيِّ اللُّزُوْمَ الْبَيِّنَ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ بِقَوْلِهٖ وَلَوْ لِاعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ بِعُرْفٍ اَيْ وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ اللُّزُوْمُ مِمَّا يُثْبِتُهٗ اِعْتِقَادُ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ عُرْفٍ عَامٍّ اِذْ هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنْ اِطْلَاقِ الْعُرْفِ اَوْ غَيْرِهٖ يَعْنِيْ لِعُرْفِ الْخَاصِّ كَالشَّرْعِ وَاصْطِلَاحَاتِ اَرْبَابِ الصِّنَاعَاتِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ

ترجمہ:- اور لزوم کو ذہن کے ساتھ مقید کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لزوم خارجی شرط نہیں ہے جیسا کہ عمٰی کیونکہ وہ التزاماً بصر پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ عمٰی بصر کا نہ ہونا ہے جس کی شان سے بصر ہونا ہے باوجود یکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور جس نے لزوم ذہنی کے شرط ہونے میں اختلاف کیا ہے گویا اس نے لزوم سے لزوم بیّن کا ارادہ کیا ہے بایں معنی کہ لازم کا تعقل مسمّٰی (ملزوم) کے تعقل سے جدا نہ ہو

جو مناطقہ کے نزدیک معتبر ہے اور مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ لزوم ذہنی سے مراد لزوم بیّن نہیں ہے جو مناطقہ کے نزدیک معتبر ہے اپنے اس قول سے اگر چہ مخاطب کے اعتقادِ عرف کی وجہ سے ہی کیوں نہ ہو پھر اگر چہ یہ لزوم ان چیزوں میں سے ہو جس کو مخاطب کا اعتقاد ثابت کرتا ہے، عرفِ عام کی وجہ سے اس لئے کہ عرف کے اطلاق سے یہ ہی مفہوم ہے یا اس کے علاوہ یعنی عرف خاص کی وجہ سے جیسے شرع اور اربابِ فن کی اصطلاحات۔ اور اس کے علاوہ۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ لزوم کو ذہن کے ساتھ مقید کرنا اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ دلالتِ التزامی میں لزومِ خارجی شرط نہیں ہے، یعنی یہ شرط نہیں ہے کہ جب ملزوم خارج میں موجود ہو تو لازم بھی خارج میں موجود ہو کیونکہ دلالتِ التزامی کے لئے اگر لزوم خارجی کو شرط قرار دیا گیا تو اجتماع متنافیین لازم آئے گا، مثلاً لفظ عمٰی کہ یہ بصر پر التزاماً دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ عمٰی کے معنیٰ ہیں: عدمِ البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا یعنی عمٰی کے معنیٰ وہ عدم ہے جو اضافت الی البصر کے ساتھ مقید ہے عدم اور بصر کا مجموعہ عمٰی کے معنیٰ نہیں ہیں، اس لئے کہ عدم اور بصر کے مجموعہ کو اگر عمٰی کا معنیٰ قرار دیا گیا تو بصر پر اس کی دلالت تضمنی ہوگی نہ کہ التزامی، الحاصل عمٰی کا معنیٰ موضوع لہٗ تو وہ عدم ہے جو اضافت الی البصر کے ساتھ مقید ہے اور بصر جو معنیٰ موضوع لہٗ سے خارج ہے اس کے لئے لازم ہے اگر دلالتِ التزامی میں لزوم خارجی کو شرط قرار دیا گیا تو لازم آئے گا کہ عمٰی (ملزوم) اور بصر (لازم) دونوں بیک وقت خارج میں موجود ہوں، حالانکہ یہ اجتماعِ متنافیین کی وجہ سے محال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ دلالتِ التزامی میں لزوم ذہنی شرط ہے نہ کہ لزومِ خارجی۔ ومن نازع الخ سے شارح نے علامہ ابن حاجب کے کلام سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کیا ہے۔ علامہ ابن حاجب نے اپنی مختصر الاصولی میں فرمایا ہے کہ دلالت التزامی میں لزومِ ذہنی شرط نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن حاجب کے نزدیک دلالتِ التزامی میں لزومِ ذہنی شرط نہیں ہے بلکہ لزومِ خارجی شرط ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ علامہ ابن حاجب کے نزدیک مطلقاً لزوم ذہنی کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ لزومِ ذہنی بیّن بمعنی الاخص کی نفی کرنا مقصود ہے اور لزوم ذہنی بیّن بمعنی الاخص خاص ہے مطلقاً لزومِ ذہنی سے اور خاص کی نفی سے عام کا انتفاء نہیں ہوتا ہے لہٰذا لزومِ ذہنی بیّن بمعنی الاخص کی نفی سے مطلقاً لزومِ ذہنی کی نفی لازم نہیں آتی اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ علامہ ابن حاجب کے نزدیک دلالتِ التزامی میں لزومِ ذہنی بیّن بمعنی الاخص شرط نہیں ہے جیسا کہ مناطقہ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے بلکہ مطلقاً لزومِ ذہنی شرط ہے جیسا کہ اہلِ بیان کا مذہب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول: ولو لاعتقاد المخاطب الخ سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ لزومِ ذہنی سے لزومِ ذہنی بیّن مراد نہیں ہے جیسا کہ مناطقہ کے نزدیک یہ ہی معتبر ہے؛ کیونکہ مصنف نے کہا ہے کہ دلالتِ التزامی میں لزوم ذہنی شرط ہے اگر چہ یہ لزوم عرفِ عام یا عرفِ خاص کی وجہ سے مخاطب کے اعتقاد کرنے سے ثابت ہو۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ

مخاطب لفظ سے عرفِ عام یا عرفِ خاص کے واسطہ سے اس بات کو سمجھ لیتا ہے اور اس پر اعتقاد کر لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنیٰ موضوع لہٗ کے درمیان اور دوسرے معنیٰ کے درمیان لزوم ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ذہن میں ایک کا استحضار ذہن میں دوسرے کے استحضار کو مستلزم ہے یعنی جب معنیٰ موضوع لہٗ ذہن میں مستحضر ہوتا ہے تو عرفِ عام کے واسطے سے دوسرا معنیٰ بھی مستحضر ہو جاتا ہے، عرفِ عام کے واسطہ سے مخاطب کے اعتقاد کرنے کی مثال اسد ہے کہ تمام اہلِ عرف اس لفظ کے معنیٰ سے ایک لازم یعنی جرأت اور شجاعت کو سمجھتے ہیں یعنی جب بھی لفظ اسد سے اس کے معنیٰ کا استحضار فی الذہن ہوتا ہے تو اس کے لازم یعنی جرأت اور شجاعت کا بھی استحضار فی الذہن ہوتا ہے اگرچہ لفظ اسد کے معنیٰ موضوع لہٗ یعنی جثۂ شیر اور جرأت کے درمیان عقلاً لزوم نہیں ہے، چنانچہ جب زید ہوالاسد کہا جاتا ہے تو مخاطب اس سے زید شجاع ہی سمجھتا ہے اور عرفِ خاص کی مثال یہ ہے کہ نحاۃ کے عرف میں رفع اور فاعل کے درمیان لزوم ہے چنانچہ اگر کسی انسان نے جاء زید اُزید کے نصب کے ساتھ پڑھا اور کسی دوسرے نے سن کر کہا خدا کے بندے زید فاعل ہے تو مخاطب اگر نحوی ہے یعنی نحو سے آشنا ہے تو فوراً سمجھ جائے گا کہ زید مرفوع ہے الحاصل عرفِ عام اور عرفِ خاص کی وجہ سے مخاطب جس لزوم کا اعتقاد کرتا ہے وہ لزوم اگرچہ عقلی نہیں ہوتا یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ معنیٰ موضوع لہٗ سے اس کا جدا ہونا ممکن نہ ہو تب بھی وہ، لزومِ ذہنی میں کافی ہے اور یہ شان لزومِ غیر بیّن کی ہے اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ دلالتِ التزامی کی شرط مطلقاً لزومِ ذہنی ہے بیّن ہو یا غیر بیّن ہو۔

وَالْإِيْرَادُ الْمَذْكُوْرُ اَیْ اِيْرَادُ الْمَعْنٰى الْوَاحِدِ بِطُرُقٍ مُّخْتَلِفَةٍ فِی الْوَضْعِ لَا يَتَاَتّٰى بِالْوَضْعِيَّةِ اَیْ بِالدَّلَالَةِ الْمُطَابِقِيَّةِ لِاَنَّ السَّامِعَ اِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَمْ يَكُنْ بَعْضُهَا اَوْضَحَ دَلَالَةً عَلَيْهِ مِنْ بَعْضٍ وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الْاَلْفَاظِ دَالًّا عَلَيْهِ لِتَوَقُّفِ الْفَهْمِ عَلَى الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ مَثَلًا اِذَا قُلْنَا خَدُّهٗ يُشْبِهُ الْوَرْدَ فَالسَّامِعُ اِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْمُفْرَدَاتِ وَالْهَيْئَةِ التَّرْكِيْبِيَّةِ اِمْتَنَعَ اَنْ يَّكُوْنَ كَلَامٌ يُؤَدِّیْ هٰذَا الْمَعْنٰى بِطَرِيْقِ الْمُطَابَقَةِ دَلَالَةً اَوْضَحَ اَوْ اَخْفٰى لِاَنَّهٗ اِذَا اُقِيْمَ مَقَامَ كُلِّ لَفْظٍ مَا يُرَادِفُهٗ فَالسَّامِعُ اِنْ عَلِمَ الْوَضْعَ فَلَا تَفَاوُتَ فِی الْفَهْمِ وَاِلَّا لَمْ يَتَحَقَّقِ الْفَهْمُ وَاِنَّمَا قَالَ لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ دَالًّا لِاَنَّ قَوْلَنَا هُوَ عَالِمٌ بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ عَالِمٌ بِوَضْعِ كُلِّ لَفْظٍ فَنَقِيْضُهُ الْمُشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ وَاِلَّا يَكُوْنُ سَلْبًا جُزْئِيًّا اَیْ اِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ كُلِّ لَفْظٍ فَيَكُوْنُ اللَّازِمُ عَدَمَ دَلَالَةِ كُلِّ لَفْظٍ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ الْبَعْضُ مِنْهَا دَالًّا لِاِحْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْبَعْضِ

ترجمہ:- اور ایراد مذکور یعنی معنیٰ واحد کو وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانا وضعیہ سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے یعنی دلالتِ مطابقی سے اسلئے کہ سامع اس معنیٰ کیلئے الفاظ کی وضع کو جانتا ہے تو دلالت کی رو سے بعض الفاظ بعض کے مقابلہ میں واضح تر نہیں ہوں گے ورنہ یعنی اگر نہ ہو الفاظ کی وضع کو جاننے والا تو الفاظ میں سے ہر ایک اس معنیٰ پر دال نہیں ہوگا کیونکہ معنیٰ کا سمجھنا علم بالوضع پر موقوف ہے مثلاً جب ہم نے کہا: اس کا رخسار گلاب کے مشابہ ہے، پس سامع اگر مفردات کی وضع اور ہیئتِ ترکیبیہ کا عالم ہے تو یہ بات ممتنع ہوگی کہ کوئی کلام ایسا ہو جو اوضح دلالت کے ساتھ یا اخفی دلالت کے ساتھ بطریقِ مطابقت اس معنیٰ کو اداء کرے کیونکہ جب ہر لفظ کی جگہ اس کے مرادف کو رکھا جائے گا تو سامع اگر عالم بالوضع ہے تو معنی کے سمجھنے میں کوئی تفاوت نہیں ہوگا، ورنہ لہم معنیٰ کا تحقق ہی نہیں ہوسکتا اور لم یکن کل واحد دالا اس لئے کہا ہے کہ ہمارے قول ھو عالم بوضع الالفاظ کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ ہر لفظ کی وضع سے واقف ہو۔ پس اس کی نقیض جس کی طرف اس کے قول والا سے اشارہ ہے سلب جزئی ہوگا یعنی اگر ہر لفظ کی وضع کا عالم نہ ہو تو لازم ہوگا ہر لفظ کا دال نہ ہونا اور یہ بھی احتمال ہوگا کہ ان میں سے بعض دال ہو کیونکہ ممکن ہے کہ بعض کی وضع سے واقف ہو۔

تشریح:- مصنفؒ کہتے ہیں کہ ایک معنیٰ کو ایسے مختلف طریقوں سے ادا کرنا جو وضوح اور خفاء میں مختلف ہوں دلالتِ وضعیہ مطابقیہ میں ناممکن ہے کیونکہ جو طریقے ایک معنیٰ کو اداء کرنے کے لئے اختیار کئے گئے ہیں اگر ان میں سے ہر ایک کو سامع جانتا ہے کہ یہ فلاں معنی کے لئے موضوع ہے تو اس وقت بعض دلالتوں کا اوضح ہونا اور بعض کا واضح ہونا غیر متصور ہے اس وقت تو سامع کے علم کی وجہ سے ساری دلالتیں برابر ہوں گی اور وضوح اور خفاء میں اختلاف نہ ہوگا اور اگر سامع نہیں جانتا تو یہ طریقے اس معنیٰ پر دلالت نہیں کریں گے؛ کیونکہ دلالت اور فہم معنیٰ علم بالوضع پر موقوف ہے مثلاً جب ہم کہیں: ''خدہ یشبہ الورد'' تو سامع اگر مفردات کو جانتا ہے کہ، خد رخسار کے لئے موضوع ہے اور ورد گلاب کے پھول کے لئے اور یشبہ، مماثل کے معنیٰ میں ہے اور وہ ہیئتِ ترکیبیہ کو بھی سمجھتا ہے کہ اس کا مفاد خَد، اور ورد کے درمیان مشابہت کو ظاہر کرنا ہے تو ایسے کلام کا پایا جانا کمال ہوگا جو اس معنیٰ کو بطریق مطابقت اداء کرے اور وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف ہو کیونکہ جب ہر لفظ کی جگہ اس کے مرادف کو رکھا جائے اور مثلاً یوں کہا جائے وجنتہ تماثل الورد تو سامع اگر ان مرادفات کی وضع کو جانتا ہے تو فہم و دلالت میں ہرگز اختلاف نہیں ہوسکتا اور اگر عالم بالوضع نہ ہو تو وہ معنی ہی نہیں سمجھے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے متن میں ''لم یکن کل واحد'' کہا ہے اور لم یکن واحد منہا نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اول سلب جزئی ہے کیونکہ لفظ کل حیز نفی میں ہے اور لفظ کل جب حیز نفی میں ہوتا ہے تو سلب عموم کا فائدہ دیتا ہے اور سلب عموم، سلب جزئی ہوتا ہے نہ کہ سلب کلی۔ الحاصل لم یکن کل واحد سلب جزئی ہے اور دوسری

عبارت یعنی لم یکن واحد منہا سلب کلی ہے کیونکہ واحد نکرہ تحت النفی واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے اور عموم سلب، سلب کلی ہے نہ کہ سلبِ جزئی الحاصل لم یکن واحد سلب کلی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے قول یعنی مصنف کے قول ہو عالم بوضع الالفاظ کے معنیٰ ہیں: انہ عالم بوضع کل لفظ۔ اور یہ ایجاب کلی ہے پس اس کی نقیض جس کی طرف والا سے اشارہ کیا گیا ہے سلب جزئی ہوگی؛ کیونکہ ایجاب کلی کی نقیض سلب جزئی ہوتی ہے اور الا کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ہر لفظ کی وضع کا عالم نہ ہو پس اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر لفظ کی دلالت بھی نہ ہو مگر اس میں یہ احتمال ہوگا کہ بعض الفاظ کی دلالت ہو کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ بعض الفاظ کی وضع کا عالم ہو اور وہ اس طور پر کہ ہر لفظ کی وضع کے عالم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بعض الفاظ کی وضع کا عالم بھی نہ ہو بلکہ بعض الفاظ کی وضع کا عالم ہوسکتا ہے اور جب بعض الفاظ کی وضع کا عالم ہوسکتا ہے تو بعض الفاظ کی دلالت بھی ہوگی اور جب بعض الفاظ کی دلالت ہو اور بعض کی نہ ہو تو یہ سلب جزئی ہوگا۔ الحاصل والا سے مصنف نے ایجابِ کلی کی نقیض بیان کی ہے اور ایجاب کلی کی نقیض، سلبِ جزئی ہے اور یہ کلام سلبِ جزئی لم یکن کل واحد کی صورت میں ہوسکتا ہے لم یکن واحد منہا کی صورت میں نہیں ہوسکتا، اس لئے مصنف نے لم یکن کل واحد فرمایا ہے لم یکن واحد منہا نہیں فرمایا۔

وَلِقَائِلٍ اَنْ يَّقُوْلَ لَانُسَلِّمُ عَدَمَ التَّفَاوُتِ فِي الْفَهْمِ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ بَلْ يَجُوْزُ اَنْ يَّحْضُرَ فِي الْعَقْلِ مَعَانِيْ بَعْضِ الْاَلْفَاظِ الْمَخْزُوْنَةِ فِي الْخَيَالِ بِاَدْنَى التَّفَاوُتِ لِكَثْرَةِ الْمُمَارَسَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ فَاِنَّهٗ يَحْتَاجُ اِلَى الْتِفَاتٍ اَكْثَرَ وَمُرَاجَعَةٍ اَطْوَلَ مَعَ كَوْنِ الْاَلْفَاظِ مُتَرَادِفَةً وَالسَّامِعِ عَالِمًا بِالْوَضْعِ وَهٰذَا مِمَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّفَاوُتَ اِنَّمَا هُوَ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَذَكُّرِ الْوَضْعِ وَ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ وَحُصُوْلِهٖ بِالْفِعْلِ فَالْفَهْمُ ضَرُوْرِيٌّ

ترجمہ:- اور معترض کے لئے یہ کہنا جائز ہے کہ ہم علم بالوضع کی تقدیر پر فہم میں عدمِ تفاوت کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ جائز ہے کہ عقل میں بعض ان الفاظ کے معانی آجائیں جو قوتِ خیالیہ میں مخزون ہیں ادنیٰ توجہ کے ذریعہ کثرتِ ممارست۔ زیادتی انس۔ اور قرب عہد کی وجہ سے برخلاف بعض الفاظ کے۔ کیونکہ وہ زیادہ توجہ اور طویل مراجعت کے محتاج ہیں باوجودیکہ الفاظ مترادف ہیں اور سامع عالم بالوضع ہے اور یہ چیز ہم اپنے دلوں میں پاتے ہیں جواب یہ ہے کہ یہ تفاوت وضع کے یاد نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور علم بالوضع کے تحقق اور اس کے حصول بالفعل کے بعد تو فہم معنیٰ ضروری ہے۔

تشریح:- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول: لان السامع ان کان عالما بوضع الالفاظ لم یکن

بعضھا اوضح دلالۃ من بعض پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ وہ یہ کہ مصنف کا یہ کہنا کہ اگر سامع عالم بالوضع ہوتو دلالتِ مطابقی میں تفاوت فی الفہم ناممکن ہے ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے، بلکہ اس صورت میں بھی تفاوت فی الفہم ہوسکتا ہے؛ کیونکہ جو معانی قوتِ خیالیہ میں مجتمع ہیں وہ باوجودیکہ سامع کو معلوم ہیں پھر بھی ہوسکتا ہے کہ ان میں سے بعض مانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے ادنیٰ التفات سے ذہن میں آجائیں اس کے برخلاف دوسرے بعض کہ ان میں زیادہ التفات کی ضرورت ہو، مثلاً اسد، سبع، لیث اور غضنفر چار لفظ ایک ہی معنیٰ کے لئے موضوع ہیں اور سامع ان کو جانتا ہے ان کے مترادف ہونے کو سمجھتا ہے پھر بھی معنیٰ مطلوب یعنی حیوان مفترس اسد اور سبع سے لیث اور غضنفر کی بہ نسبت بہت جلد سمجھ لیتا ہے صرف اس لئے کہ اول کے دو لفظ معنیٰ موضوع لہ میں کثیر الاستعمال ہیں اور بعد والے یعنی لیث اور غضنفر کثیر الاستعمال نہیں ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جو تفاوت فی الفہم آیا ہے وہ وضع کے یاد نہ آنے کی وجہ سے آیا ہے لیکن علم بالوضع کے متحقق ہونے کے بعد اور اس کے حصول بالفعل کے بعد فہم ضروری ہے اس میں کوئی تفاوت نہیں ہے خلاصہ یہ کہ یہاں نفسِ دلالت کے لحاظ سے اختلاف مراد ہے اور یہ اختلاف دلالتِ التزامی ہی میں ہوسکتا ہے کیونکہ لوازم اگر قریبہ ہوں تو دلالتِ التزامی واضح ہوگی۔ اور اگر بعیدہ ہوں تو غیر واضح ہوگی۔ اس کے برخلاف دلالتِ مطابقی کہ اس میں یہ اختلاف غیر متصور ہے کیونکہ وضع الفاظ کو جاننے کے بعد معنیٰ مطابقی کا سمجھ میں آنا ضروری ہے واضح ہونے اور غیر واضح ہونے کے اعتبار سے اس کے سمجھنے میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔

وَيَتَأَتّٰى الْإِيْرَادُ الْمَذْكُوْرُ بِالْعَقْلِيَّةِ مِنَ الدَّلَالَاتِ لِجَوَازِ اَنْ تَخْتَلِفَ مَرَاتِبُ اللُّزُوْمِ فِي الْوُضُوْحِ اَیْ مَرَاتِبُ لُزُوْمِ الْاَجْزَاءِ لِلْكُلِّ فِي التَّضَمُّنِ وَمَرَاتِبُ لُزُوْمِ اللَّوَازِمِ لِلْمَلْزُوْمِ فِي الْاِلْتِزَامِ وَهٰذَا فِي الْاِلْتِزَامِ ظَاهِرٌ فَاِنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ لِلشَّيْءِ لَوَازِمُ مُتَعَدِّدَةٌ بَعْضُهَا اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ بَعْضٍ وَاَسْرَعُ اِنْتِقَالًا مِنْهُ اِلَيْهِ لِقِلَّةِ الْوَسَائِطِ فَيُمْكِنُ تَادِيَةُ الْمَلْزُوْمِ بِالْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ لِهٰذِهِ اللَّوَازِمِ الْمُخْتَلِفَةِ الدَّلَالَةَ عَلَيْهِ وُضُوْحًا وَخَفَاءً وَكَذَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ لِلَّازِمِ مَلْزُوْمَاتٌ لُزُوْمُهٗ لِبَعْضِهَا اَوْضَحُ مِنْهُ لِلْبَعْضِ الْاٰخَرِ فَيُمْكِنُ تَادِيَةُ اللَّازِمِ بِالْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْمَلْزُوْمَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ وُضُوْحًا وَخَفَاءً وَاَمَّا فِي التَّضَمُّنِ فَلِاَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَعْنٰى جُزْءً مِنْ شَيْءٍ وَجُزْءُ الْجُزْءِ مِنْ شَيْءٍ اٰخَرَ فَدَلَالَةُ الشَّيْءِ الَّذِیْ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى جُزْءً مِنْهُ عَلٰى ذٰلِكَ الْمَعْنٰى اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الشَّيْءِ الَّذِیْ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى جُزْءٌ مِنْ جُزْئِهٖ مَثَلًا دَلَالَةُ الْحَيَوَانِ عَلَى الْجِسْمِ اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَيْهِ وَدَلَالَةُ الْجِدَارِ عَلَى التُّرَابِ اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ

ترجمہ:- اور ایراد مذکورہ دلالتوں میں سے عقلیہ کے ذریعہ حاصل ہوسکتا ہے کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ وضوح میں لزوم کے مراتب مختلف ہوں یعنی دلالتِ تضمنی میں کل کے لئے اجزاء کے لزوم کے مراتب اور التزامی میں ملزوم کے لئے لوازم کے لزوم کے مراتب اور یہ دلالت التزامی میں تو ظاہر ہے کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ شیٔ کے لئے متعدد لوازم ہوں ان میں سے بعض، بعض کی بہ نسبت شیٔ سے قریب ہوں اور واسطوں کے کم ہونے کی وجہ سے ان کی طرف ذہن جلد منتقل ہوجاتا ہو، پس ملزوم کو ایسے الفاظ سے ادا کرنا ممکن ہوگا جو ان لوازم کے لئے موضوع ہوں جو وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت میں مختلف ہوں اور جائز ہے کہ لازم کے لئے ایسے ملزومات ہوں کہ لازم کا لزوم بعض کے لئے واضح تر ہو بمقابلہ اُس لزوم کے دوسرے بعض کے لئے۔ پس لازم کا ایسے الفاظ سے اداء کرنا ممکن ہوگا جو ایسے ملزومات کے لئے موضوع ہوں جو وضوح اور خفاء میں مختلف ہوں اور بہر حال تضمنی میں تو اس لئے کہ یہ بات جائز ہے کہ ایک معنیٰ شیٔ کا جز ہو اور دوسری شیٔ کا جزءُ الجز ہو پس اس شیٔ کی دلالت جس کا یہ معنیٰ جز ہے اس معنیٰ پر واضح تر ہوگی۔ بہ نسبت اس شیٔ کی دلالت کے جس کے لئے یہ معنیٰ جزء الجز ہیں مثلاً حیوان کی دلالت جسم پر واضح تر ہے بہ نسبت جسم پر انسان کی دلالت کے۔ اور دیوار کی دلالت مٹی پر واضح تر ہے بہ نسبت بیت کی دلالت کے۔

تشریح:- یہاں عبارت میں عقلیہ سے مراد دلالتِ تضمنی اور التزامی ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ اہلِ بیان کے نزدیک مطابقی وضعیہ ہے اور تضمن اور التزام عقلیہ ہے پس العقلیہ پر الف لام عہد خارجی کا ہوگا اور اس سے تضمن اور التزام کی طرف اشارہ ہوگا مصنف فرماتے ہیں کہ ایراد مذکور یعنی معنی واحد کو وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے بیان کرنا عقلیہ یعنی دلالتِ تضمنی اور التزام میں ہوسکتا ہے کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ اجزاء کا کل کے ساتھ اور لوازم کا ملزوم کے ساتھ جو لزوم ہے اس کے مراتب وضوح اور خفاء میں مختلف ہوں، مثلاً حیوان جسم نامی، جسم مطلق، جوہر یہ سب انسان کے اجزاء ہیں لیکن حیوان انسان کا بلا واسطہ جز ہے اور جسم نامی حیوان کے واسطہ سے جز ہے اور جسم مطلق حیوان اور جسم نامی کے واسطہ سے جز ہے اور جوہر، حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق کے واسطہ سے انسان کا جز ہے پس حیوان چونکہ انسان کا بلا واسطہ جز ہے اس لئے انسان یعنی کل اور حیوان یعنی جز کے درمیان ربط واضح ہے اور جب ان دونوں کے درمیان ربط واضح ہے تو انسان یعنی کل کی دلالت جز یعنی حیوان پر واضح ہوگی اور جسم نامی وغیرہ چونکہ انسان کا ایک یا ایک سے زائد واسطوں سے جز ہیں اس لئے انسان یعنی کل اور اس کے جز کے درمیان ربط خفی ہوگا اور جب ربط خفی ہے تو انسان کی دلالت بھی اس کے ان اجزاء پر خفی ہوگی پس ثابت ہوگیا کہ اجزاء کا کل کے ساتھ جو لزوم ہے وضوح اور خفاء میں اس کے مراتب مختلف ہیں اسی طرح کرم اور جود کے کئی لوازم ہیں مثلاً مہمانوں کی کثرت، لکڑیوں

کا زیادہ جلنا، راکھ کی زیادتی، کتے کا بزدل ہونا، بچھڑے کا دبلا ہونا یہ سب جود و کرم کے لوازم ہیں۔ ان میں سے بعض لوازم تو واضح ہیں اور بعض خفی ہیں، پس اگر ملزوم جو منتقل منہ ہے اس کے درمیان اور اس لازم کے درمیان جو منتقل الیہ ہے ربط خفی ہو تو لفظ منتقل منہ کی دلالت اس منتقل الیہ پر خفی ہوگی اور اگر ان دونوں کے درمیان ربط واضح ہو تو یہ دلالت بھی واضح ہوگی اس سے بھی ثابت ہوگیا کہ لوازم کا ملزوم کے ساتھ جو لزوم ہے وضوح اور خفاء میں اس کے مراتب مختلف ہیں الحاصل اجزاء کا کل کے ساتھ اور لوازم کا ملزوم کے ساتھ جو لزوم ہے وضوح اور خفاء میں اس کے مراتب مختلف ہیں چنانچہ یہ اختلاف دلالتِ التزامی میں تو ظاہر ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شئ کے لئے متعدد لوازم ہوں ان میں سے بعض شئ سے قریب ہوں اور بعض بعید ہوں اور واسطہ نہ ہونے کی وجہ سے شئ سے بعض کی طرف ذہن جلد منتقل ہوجاتا ہو اور واسطہ ہونے کی وجہ سے بعض کی طرف دیر میں ذہن منتقل ہوتا ہو پس ایسی صورت میں معنیٰ ملزوم کو ایسے الفاظ سے اداء کرنا ممکن ہے جو الفاظ لوازم کے لئے موضوع ہوں اور وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف الدلالت ہوں جیسے زید کے کرم اور جود کو بیان کرنے کے لئے زید کثیر الضیفان کہا جائے یا زید کثیر احراق الحطب یا زید کثیر الرماد یا زید جبان الکلب یا زید مھزول الفصیل کہا جائے۔ ملاحظہ کیجئے زید کثیر الضیفان، زید کے کرم کے لئے بلاواسطہ لازم ہے لہٰذا اس سے زید کے کرم اور جود کی طرف ذہن جلد منتقل ہوگا اور زید کے کرم پر اس کی دلالت واضح ہوگی اور زید کثیر احراق الحطب (زید کے یہاں لکڑیاں زیادہ جلائی جاتی ہیں) کثرتِ ضیوف کے واسطہ سے زید کے کرم کے لئے لازم ہے اور زید کثیر الرماد دو واسطوں سے لازم ہے اور زید جبان الکلب بھی کثرتِ ضیوف کے واسطہ سے زید کے کرم کے لئے لازم ہے مطلب یہ ہے کہ مہمانوں کی کثرتِ آمد ورفت سے کتا انسانوں سے مانوس ہوگیا اور اس نے بھونکنا بند کردیا، گویا وہ بزدل ہوگیا اور زید مھزول الفصیل بھی کثرتِ ضیوف کے واسطہ سے زید کے کرم کے لئے لازم ہے مطلب یہ ہے کہ زید کے یہاں مہمان اتنے آتے ہیں کہ سارا دودھ مہمانوں پر صرف ہوجاتا ہے بچھڑا بھوکا رہ جاتا ہے اس وجہ سے دبلا ہوگیا الحاصل ان لوازم کے لئے جو الفاظ موضوع ہیں وہ معنیٰ موضوع لہ یعنی کرم پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف الدلالت ہیں اور جب ایسا ہے تو دلالت التزامی کے ذریعہ معنیٰ واحد کو مختلف طریقوں سے لانا متحقق ہوگا اور مصنف کا یہ کہنا درست ہوگا کہ دلالتِ التزامی کے ذریعہ ایراد مذکور حاصل ہوسکتا ہے اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک لازم کے لئے متعدد ملزوم ہوں اور اس لازم کا لزوم بعض کے لئے واضح ہو اور بعض کے لئے غیر واضح جیسے حرارت کے لئے متعدد ملزومات ہیں، سورج، آگ، حرکت شدیدہ پس اس لازم کو یعنی حرکت کو ایسے الفاظ کے ساتھ اداء کیا جاسکتا ہے جو ملزومات کے لئے موضوع ہوں اور وضوح اور خفاء میں مختلف الدلالت ہوں جیسے یوں کہا جائے کہ زید کو آگ نے جلایا۔ یا سورج نے جلایا۔ یا حرکت شدیدہ نے جلایا اس میں حرارت کا لزوم آگ کے لئے واضح تر ہے بہ نسبت باقی دو کے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ دلالتِ التزامی کے ذریعہ ایراد مذکور حاصل ہوسکتا ہے اور

دلالتِ تضمنی میں وضوح اور خفاء کے اعتبار سے لزوم کے مراتب کا اختلاف اس طرح ہے کہ ایک معنیٰ ایک شئی کا جز ہو اور دوسری شئی کا جزء الجز ہو مثلاً جسم نامی حیوان کا جز ہے کیونکہ حیوان کی حقیقت جسم نامی حساس متحرک بالارادہ ہے اور یہ ہی جسم نامی انسان کا جزء الجز ہے کیونکہ حیوان جز ہے انسان کا اور جسم نامی جز ہے حیوان کا لہٰذا جسم نامی انسان کا جزء الجز ہے پس انسان کی دلالت حیوان پر بلا واسطہ ہوگی اور جسم نامی پر حیوان کے واسطہ سے ہوگی اور حیوان کی دلالت جسم نامی پر بلا واسطہ ہوگی اور بلا واسطہ دلالت اوضح ہوتی ہے بالواسطہ دلالت کے مقابلہ میں لہٰذا حیوان کی دلالت جسمِ نامی پر اوضح ہوگی اور انسان کی دلالت جسم نامی پر غیر اوضح ہوگی اور اسی طرح دیوار کی دلالت مٹی پر اوضح ہے اور گھر کی دلالت مٹی پر غیر اوضح ہے کیونکہ مٹی، دیوار کا جز ہے اور دیوار گھر کا جز ہے لہٰذا مٹی پر دیوار کی دلالت بلا واسطہ ہوگی اور مٹی پر گھر کی دلالت دیوار کے واسطہ سے ہوگی اور بلا واسطہ دلالت اوضح ہوتی ہے بالواسطہ دلالت کے مقابلہ میں۔

فَإِنْ قُلْتَ بَلِ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ فَإِنَّ فَهْمَ الْجُزْءِ سَابِقٌ عَلٰى فَهْمِ الْكُلِّ قُلْتُ نَعَمْ وَلٰكِنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا اِنْتِقَالُ الذِّهْنِ إِلَى الْجُزْءِ وَمُلَاحَظَتُهٗ بَعْدَ فَهْمِ الْكُلِّ وَ كَثِيْرًا مَّا يُفْهَمُ الْكُلُّ مِنْ غَيْرِ اِلْتِفَاتٍ إِلَى الْأَجْزَاءِ كَمَا ذَكَرَ الشَّيْخُ الرَّئِيْسُ فِي الشِّفَاءِ أَنَّهٗ يَجُوْزُ أَنْ يَّخْطُرَ النَّوْعُ بِالْبَالِ وَلَا يَلْتَفِتُ الذِّهْنُ إِلَى الْجِنْسِ

ترجمہ:- پس اگر تو کہے کہ معاملہ برعکس ہے کیونکہ جز کا فہم مقدم ہے کل کے فہم پر میں کہوں گا ہاں۔ لیکن مراد یہاں جز کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ہے اور اس کا ملاحظہ کرنا ہے فہم کل کے بعد اور بسا اوقات کل مفہوم ہوتا ہے اجزاء کی طرف توجہ کئے بغیر جیسا کہ شیخ الرئیس نے شفاء میں ذکر کیا ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ نوع دل میں آجائے اور جنس کی طرف ذہن متوجہ نہ ہو۔

تشریح:- معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شئی کی دلالت جز پر اوضح ہوتی ہے اور جزء الجز پر غیر اوضح ہوتی ہے غلط ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ فہم جز، فہم کل پر مقدم ہوتا ہے اور جو اسبق فی الفہم ہوتا ہے وہی اوضح ہوتا ہے لہٰذا جسم پر انسان کی دلالت اوضح ہوگی اور جسم پر حیوان کی دلالت غیر اوضح ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بات تو یہ ہی ہے کہ فہم جز، فہم کل پر مقدم ہے لیکن اس جگہ تضمن سے مراد یہ ہے کہ فہم کل کے بعد ذہن جز کی طرف منتقل ہو جائے یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ جسم پر حیوان کی دلالت اوضح ہے اس کی بنیاد ایک قاعدے پر ہے وہ یہ کہ دلالتِ تضمنی وجود میں دلالت مطابقی کے تابع ہوتی ہے دلالتِ تضمنی میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ ذہن فہم کل کے بعد جز کی طرف منتقل ہو پس جب عالم بوضع الفاظ کسی ایسے لفظ کو سنے گا جو ذوا اجزاء ہو تو اس کے ذہن میں پہلے موضوع لہ آئے گا پھر اجزاء اس کے بعد اجزاء الاجزاء۔ جسم چونکہ حیوان کا جز ہے اس لئے حیوان کی دلالت جسم پر اوضح ہوگی اور جسم انسان کا جزء الجز ہے اس لئے جسم

پر انسان کی دلالت غیر اوضح ہوگی۔ پھر آپ کا یہ کہنا کہ فہم جز فہم کل پر مقدم ہے یہ بھی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات اجزاء کی طرف توجہ کئے بغیر کل ذہن میں آجاتا ہے جیسا کہ شیخ الرئیس نے شفاء میں ذکر کیا ہے چنانچہ شیخ نے فرمایا ہے: کہ یہ بات ممکن ہے کہ نوع دل میں واقع ہو اور جنس کا خیال تک نہ آئے حالانکہ جنس نوع کا جز ہے۔

ثُمَّ اللَّفْظُ الْمُرَادُ بِهٖ لَازِمُ مَاوُضِعَ لَهٗ سَوَاءٌ كَانَ اللَّازِمُ دَاخِلًا كَمَا فِي التَّضَمُّنِ اَوْخَارِجًا كَمَا فِي الْاِلْتِزَامِ اِنْ قَامَتْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى عَدَمِ اِرَادَتِهٖ اَيْ اِرَادَةِ مَاوُضِعَ لَهٗ فَمَجَازٌ وَاِلَّا فَكِنَايَةٌ فَعِنْدَ الْمُصَنِّفِ الْاِنْتِقَالُ فِي الْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ كِلَيْهِمَا مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَى اللَّازِمِ اِذْ لَا دَلَالَةَ لِلَّازِمِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَازِمٌ عَلَى الْمَلْزُوْمِ اِلَّا اَنَّ اِرَادَةَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ جَائِزَةٌ فِي الْكِنَايَةِ دُوْنَ الْمَجَازِ

ترجمہ:- پھر وہ لفظ جس سے لازم ماوضع لہ مراد ہو برابر ہے کہ وہ لازم داخل ہو جیسا کہ تضمن میں یا خارج ہو جیسا کہ التزام میں اگر ماوضع لہ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ قائم ہو تو وہ مجاز ہے ورنہ کنایہ ہے پس مصنف کے نزدیک مجاز اور کنایہ دونوں میں انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوگا اس لئے کہ لازم کی لازم ہونے کی حیثیت سے ملزوم پر کوئی دلالت نہیں ہے مگر موضوع لہ کا ارادہ کرنا کنایہ میں جائز ہے نہ کہ مجاز میں۔

تشریح:- لفظ ثم ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف انتقال کے لئے آتا ہے پس لفظ ثم لا کر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اب تک علم بیان اور اس کے متعلقات میں کلام تھا اب یہاں سے اُس چیز کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے اس فن میں بحث کی جائے گی چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب کسی لفظ کو لازم ماوضع لہ میں استعمال کیا جائے وہ لازم داخلی ہو جیسا کہ تضمن میں ہوتا ہے یا خارجی ہو جیسا کہ التزام میں ہوتا ہے اور معنیٰ موضوع لہ مراد نہ ہونے پر قرینہ موجود ہو تو اس کو مجاز کہیں گے جیسے: رأیت اسدا یتکلم میں یتکلم اس بات پر قرینہ ہے کہ اسد سے اس کے معنیٰ موضوع لہ یعنی حیوان مفترس مراد نہیں ہے بلکہ لازم موضوع لہ یعنی شجاع مراد ہے اور اگر معنیٰ موضوع لہ مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس کو کنایہ کہیں گے، جیسے: زید طویل النجاد میں طویل النجاد سے بطریق کنایہ طویل القامت مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے نزدیک مجاز اور کنایہ دونوں میں ذہن کا انتقال ملزوم سے لازم کی طرف ہوتا ہے اور فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ مجاز میں ملزوم مراد نہ ہونے پر قرینہ موجود ہوتا ہے اور کنایہ میں ملزوم مراد نہ ہونے پر قرینہ موجود نہیں ہوتا مصنف کے برخلاف سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ کنایہ میں انتقال لازم سے ملزوم کی طرف ہوتا ہے۔ سکاکی پر رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے: کہ لازم، لازم ہونے کی حیثیت سے ملزوم پر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ

بسا اوقات لازم ملزوم سے عام ہوتا ہے اور عام، خاص پر دلالت نہیں کرتا ہے اور جب عام خاص پر دلالت نہیں کرتا ہے تو عام یعنی لازم سے خاص یعنی ملزوم کی طرف انتقال بھی نہیں ہوگا اور جب ایسا ہے تو سکا کی کا یہ کہنا کہ کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے غلط ہے لیکن سکا کی کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال اس حیثیت سے نہیں ہوتا کہ وہ لازم ہے بلکہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ ملزوم ہے، رہا یہ سوال کہ پھر اس کا نام لازم کیوں رکھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ چونکہ دوسرے کا تابع ہے اس لئے اس کا نام لازم رکھ دیا گیا ورنہ وہ من حیث المعنیٰ ملزوم ہے گویا سکا کی کے نزدیک لازم سے ملزوم کی طرف انتقال لازم کے لازم ہونے کی حیثیت سے نہیں ہوا بلکہ ملزوم ہونے کی حیثیت سے ہوا ہے اب آپ اگر تھوڑا سا بھی غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ مصنف اور سکا کی کے درمیان اختلاف صرف لفظی ہے ورنہ دونوں حضرات کی بات ایک ہی ہے۔ الحاصل مصنف کے نزدیک مجاز اور کنایہ دونوں میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے کیونکہ لازم لازم ہونے کی حیثیت سے ملزوم پر دلالت نہیں کرتا ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ کنایہ میں معنیٰ موضوع لہٗ کا مراد لینا جائز ہے اور مجاز میں جائز نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنایہ کے درمیان اور اُس لفظ کے درمیان جس سے اس کے معنیٰ اصلی کا ارادہ کیا گیا ہو اس کے لازم کے ساتھ، دونوں میں کیا فرق ہے حالانکہ وہ لفظ جس سے اس کے معنیٰ اصلی کا ارادہ کیا گیا ہو اس کے لازم کے ساتھ قطعی طور پر حقیقت ہے اور مصنف کے نزدیک کنایہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے لیکن اُس لفظ اور کنایہ دونوں میں سے ہر ایک سے ایک ساتھ لازم اور ملزوم دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں مقصود اصلی ملزوم ہوتا ہے اور لازم مقصود بالتبع ہوتا ہے اور کنایہ میں مقصود اصلی لازم ہوتا ہے اور ملزوم مقصود بالتبع ہوتا ہے پس شارح کا قول: الا ان ارادۃ الموضوع لہ جائز فی الکنایۃ بالتبع ہے نہ کہ بالذات یعنی شارح کا منشاء یہ ہے کہ کنایہ میں موضوع لہٗ کا ارادہ کرنا بالتبع جائز ہے نہ کہ بالذات۔ اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَقُدِّمَ الْمَجَازُ عَلَيْهَا أَيْ عَلَى الْكِنَايَةِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْمَجَازَ كَجُزْءِ مَعْنَاهَا أَيِ الْكِنَايَةِ لِأَنَّ مَعْنَى الْمَجَازِ هُوَ اللَّازِمُ فَقَطْ وَمَعْنَى الْكِنَايَةِ يَجُوزُ أَنْ يَكُوْنَ هُوَ اللَّازِمُ وَالْمَلْزُوْمُ جَمِيْعًا وَالْجُزْءُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْكُلِّ طَبْعًا فَيُقَدَّمُ بَحْثُ الْمَجَازِ عَلَى بَحْثِ الْكِنَايَةِ وَضْعًا وَإِنَّمَا قَالَ كَجُزْءِ مَعْنَاهَا لِظُهُوْرِ أَنَّهُ لَيْسَ جُزْءَ مَعْنَاهَا حَقِيْقَةً فَإِنَّ مَعْنَى الْكِنَايَةِ لَيْسَ هُوَ مَجْمُوْعُ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ بَلْ هُوَ اللَّازِمُ مَعَ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَلْزُوْمِ ثُمَّ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَجَازِ مَا يَبْتَنِيْ عَلَى التَّشْبِيْهِ وَهُوَ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِيْ كَانَ أَصْلُهَا التَّشْبِيْهَ فَتَعَيَّنَ التَّعَرُّضُ لَهُ أَيْ لِلتَّشْبِيْهِ أَوَّلًا قَبْلَ التَّعَرُّضِ لِلْمَجَازِ الَّذِيْ أَحَدُ أَقْسَامِهِ الْاِسْتِعَارَةُ الْمَبْنِيَّةُ عَلَى التَّشْبِيْهِ وَلَمَّا

كَانَ فِي التَّشْبِيْهِ مَبَاحِثُ كَثِيْرَةٌ وَفَوَائِدُ جَمَّةٌ لَمْ يُجْعَلْ مُقَدِّمَةً لِبَحْثِ الْاِسْتِعَارَةِ بَلْ جُعِلَ مَقْصَدًا بِرَأْسِهٖ فَانْحَصَرَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ عِلْمِ الْبَيَانِ فِي الثَّلَاثَةِ اَلتَّشْبِيْهُ وَالْمَجَازُ وَالْكِنَايَةُ

ترجمہ:۔ اور مقدم کیا گیا ہے مجاز کو اس پر یعنی کنایہ پر اس لئے کہ مجاز کے معنیٰ کنایہ کے معنیٰ کے جز کے مانند ہیں، کیونکہ مجاز کے معنیٰ فقط لازم ہیں اور کنایہ کے معنیٰ لازم اور ملزوم دونوں ہو سکتے ہیں۔ اور جز کل پر طبعاً مقدم ہے لہٰذا مجاز کی بحث کو کنایہ پر وضعاً بھی مقدم کیا جائے گا اور مصنف نے کجزء معناها اس لئے کہا ہے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ مجاز کنایہ کے معنیٰ کا حقیقتاً جز نہیں ہے کیونکہ کنایہ کے معنیٰ لازم اور ملزوم کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ لازم ہے ارادۂ ملزوم کے جواز کے ساتھ۔ پھر مجاز کی ایک قسم وہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہے اور وہ استعارہ ہے جس کی اصل تشبیہ ہے لہٰذا متعین ہو گیا اس سے تعرض کرنا تعرضِ مجاز سے پہلے وہ مجاز جس کی ایک قسم استعارہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہوتا ہے اور چونکہ تشبیہ میں ابحاث کثیرہ اور بہت سے فوائد ہیں اس لئے اس کو استعارہ کی بحث کے لئے مقدمہ نہیں بنایا گیا ہے، بلکہ مستقل مقصد قرار دیا گیا پس علم بیان کا مقصود منحصر ہو گیا تین چیزوں میں یعنی تشبیہ مجاز اور کنایہ میں۔

تشریح:۔ مصنف ؒ وقدم سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ علمِ بیان نام ہے معنیٰ واحد کو وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا اور یہ بات حاصل ہوتی ہے دلالتِ عقلیہ کے ذریعہ اور اس جگہ دلالتِ عقلیہ منحصر ہے مجاز اور کنایہ میں پس اس فن کا مقصود ان دونوں میں منحصر ہوگا اور اس وقت اس فن کا مقصود ہونے میں دونوں برابر ہوں گے نیز مصنف کے نزدیک ملزوم سے لازم کی طرف منتقل ہونے میں بھی مجاز اور کنایہ دونوں برابر ہیں پس جب یہ دونوں برابر ہیں تو مجاز کو کنایہ پر کیوں مقدم کیا گیا، اور اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بمنزلہ جز کے ہے اور کنایہ بمنزلہ کل کے ہے کیونکہ مجاز میں صرف لازم مقصود ہوتا ہے اور کنایہ میں مقصود اصلی گو لازم ہی ہوتا ہے؛ لیکن یہ بھی جائز ہے کہ لازم اور ملزوم دونوں مراد ہوں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جز طبعی طور پر کل سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا وضعاً بھی مجاز کی بحث کو کنایہ کی بحث پر مقدم کر دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ فرمایا ہے کہ مجاز جز کے مانند ہے اور یہ نہیں فرمایا کہ مجاز جز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز کنایہ کا حقیقۃً جز نہیں ہے کیونکہ مجاز کنایہ کا حقیقۃً جز اس وقت ہوتا جب کنایہ لازم اور ملزوم کے مجموعہ کا نام ہوتا حالانکہ کنایہ کے معنیٰ لازم اور ملزوم کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ کنایہ کے معنیٰ بھی لازم کے ہی ہیں صرف اتنی بات ہے کہ ملزوم کا ارادہ کیا جا سکتا ہے۔ ثم منہ سے مصنف ؒ ایک شبہ کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ جب اس فن کا مقصود باب مجاز اور باب کنایہ میں منحصر ہے اور مجاز وضعاً تقدیم کا مستحق

ہے تو پھر اس فن میں تشبیہ کو کیوں ذکر کیا گیا ہے اور وہ بھی مقدم اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجاز کی ایک قسم استعارہ ہے اور استعارہ، اپنی دونوں قسموں یعنی تحقیقیہ اور مکنی عنہا کے ساتھ تشبیہ پر مبنی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مبنی کا سمجھنا مبنیٰ علیہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے تشبیہ کی بحث کو پہلے ذکر کیا اور مجاز کی بحث کو بعد میں اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ مجاز کے ساتھ تعرض کرنے سے پہلے تشبیہ کے ساتھ تعرض کرنا متعین ہوگیا۔ اس پر اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ تشبیہ پر مجاز کی صرف ایک قسم یعنی استعارہ مبنی ہے اس کے علاوہ دوسری اقسام مبنی نہیں ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ استعارہ مجاز کی اعظم انواع میں سے ہے پس چونکہ اعظم انواع تشبیہ پر مبنی ہے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ مجاز تشبیہ پر مبنی ہے جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے: الحج عرفة یعنی حج عرفہ کا نام ہے حالانکہ وقوف عرفہ کے علاوہ بھی حج کے ارکان ہیں، مگر چونکہ وقوف عرفہ اعظم ارکان میں سے ہے اس لئے کہہ دیا گیا کہ حج تو عرفہ ہی کا نام ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تشبیہ اگرچہ وسائل اور مقدمات مقاصد میں سے ہے لیکن اس کی ابحاث کثیرہ اور فوائد کثیرہ کی بنا پر اس کو مقدمہ کے درجہ میں نہیں رکھا بلکہ فن کا مستقل مقصود قرار دیدیا اب علم بیان کا مقصود تین باتوں میں منحصر ہوگیا: تشبیہ، مجاز اور کنایہ۔

اَلتَّشْبِيْهُ اَیْ هٰذَا بَابُ التَّشْبِيْهِ الْاِصْطِلَاحِیِّ الْمَبْنِیِّ عَلَيْهِ الْاِسْتِعَارَةُ اَلتَّشْبِيْهُ اَیْ مُطْلَقُ التَّشْبِيْهِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَلٰی وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ اَوْ عَلٰی وَجْهٍ يَبْتَنِیْ عَلَيْهِ الْاِسْتِعَارَةُ اَوْ غَيْرُ ذٰلِكَ فَلَمْ يَأْتِ بِالضَّمِيْرِ لِئَلَّا يَعُوْدَ اِلَی التَّشْبِيْهِ الْمَذْكُوْرِ الَّذِیْ هُوَ اَخَصُّ وَمَا يُقَالُ اِنَّ الْمَعْرِفَةَ اِذَا اُعِيْدَتْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰی فَلَيْسَ عَلٰی اِطْلَاقِهٖ يَعْنِیْ اَنَّ مَعْنَی التَّشْبِيْهِ فِی اللُّغَةِ الدَّلَالَةُ هُوَ مَصْدَرُ قَوْلِكَ دَلَلْتُ فُلَانًا عَلٰی كَذَا اِذَا هَدَيْتَهٗ لَهٗ عَلٰی مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ اٰخَرَ فِیْ مَعْنًی وَهٰذَا شَامِلٌ لِمِثْلِ قَاتَلَ زَيْدٌ عَمْرًا اَوْ جَاءَنِیْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو

ترجمہ:- (مقصد اول) تشبیہ (کے بیان میں) یہ اصطلاحی تشبیہ کا بیان ہے جس پر استعارہ مبنی ہے، تشبیہ یعنی مطلق تشبیہ عام اس سے کہ وہ استعارہ کے طریقہ پر ہو یا ایسے طریقہ پر ہو جس پر استعارہ مبنی ہے یا اس کے علاوہ پس مصنف ضمیر نہیں لائے تا کہ وہ اس تشبیہ مذکور کی طرف نہ لوٹے جو اخص ہے اور وہ جو کہا گیا کہ معرفہ کا جب اعادہ کیا جائے تو وہ عین اولیٰ ہوتا ہے تو یہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے یعنی تشبیہ کے معنیٰ لغت میں دلالت کرنا ہے (دلالت) مصدر ہے تیرے قول دللت فلانا علی کذا کا جب تو اس کو راہ دکھلائے ایک امر کی مشارکت پر دوسرے امر کے ساتھ کسی معنیٰ میں اور یہ شامل ہے قاتل زید عمروا اور جائنی زید وعمرو جیسی ترکیبوں کو۔

تشریح:- شارح ہذا مقدر مانکر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عنوان یعنی لفظ تشبیہ بحذف مضاف خبر ہے اور ہذا مبتداء محذوف ہے یعنی یہ تشبیہ کا باب ہے الاصطلاحی کا لفظ لاکر شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ التشبیہ پر الف لام عہد خارجی کا ہے

جس سے اصطلاحی تشبیہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اصطلاحی تشبیہ علم بیان کے مقاصد ثلاثہ میں سے ایک ہے۔
اصطلاحی تشبیہ سے مراد وہ تشبیہ ہے جس پر استعارہ مبنی ہوتا ہے۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں: کہ تشبیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) لغوی (۲) اصطلاحی اوّل عام ہے اور ثانی خاص اور خاص کی معرفت چونکہ عام کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے اس لئے مصنف نے پہلے تشبیہ عام یعنی مطلق تشبیہ یعنی لغوی تشبیہ کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مطلق تشبیہ عام اس سے کہ وہ بالفعل استعارہ کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں ادات تشبیہ اور مشبہ محذوف ہو جیسے: رأیتُ اسداً فی الحمام یا رأیت اسدا یرمی یا اس طریقہ پر ہو کہ اس پر استعارہ مبنی ہو یعنی بالقوۃ استعارہ ہو کہ اس میں مشبہ، مشبہ بہ اور اداتِ تشبیہ سب مذکور ہوں، جیسے: زید کالاسد اور کان زیداً اسد یا بطریقِ تجرید تشبیہ ضمنی ہو، جیسے: لقیتُ من زید اسداً اس مثال میں پہلے تو زید کو اسد کے ساتھ تشبیہ دی گئی پھر زید میں مبالغہ کیا گیا یہاں تک کہ اس سے اَسد کو منتزع کیا گیا، پس طرفین (مشبہ، مشبہ بہ) کے مذکور ہونے کی وجہ سے یہ تشبیہ ضمنی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ مقام تعریف میں چونکہ مطلق تشبیہ مراد ہے اس لئے مصنف، ضمیر نہیں لائے کیونکہ ضمیر، اس تشبیہ کی طرف راجع ہوتی جو عنوان میں مذکور ہے حالانکہ وہ تشبیہ خاص ہے اور وہ اس جگہ مقصود نہیں ہے پس اس اُلجھن سے بچنے کے لئے مصنف نے لفظ التشبیہ صراحتاً ذکر فرمایا اور اس کے لئے ضمیر نہیں لائے۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ التشبیہ دونوں مرتبہ معرفہ ذکر کی گئی ہے اور معرفہ کو جب دوبارہ بھی معرفہ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے عین اول مراد ہوتا ہے لہٰذا دوسرے لفظ تشبیہ سے بھی وہ ہی تشبیہ مراد ہونی چاہئے جو اول سے مراد ہے اور اول سے تشبیہ خاص یعنی اصطلاحی تشبیہ مراد ہے لہٰذا دوسرے لفظ تشبیہ سے بھی تشبیہ اصطلاحی مراد ہونی چاہئے۔ حالانکہ اس سے تشبیہ لغوی مراد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے بلکہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب تغایر پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور اگر تغایر پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود ہو تو دوسرے معرفہ سے عینِ اولیٰ مراد نہ ہوگا بلکہ غیر اولیٰ مراد ہوگا اور یہاں تعریف اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے مطلق تشبیہ مراد ہے تشبیہ اصطلاحی مراد نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثریہ ہے الحاصل تشبیہ لغوی یہ ہے ایک امر کی دوسرے امر کے ساتھ کسی معنیٰ میں مشارکت پر دلالت کرنا اس تعریف پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ تشبیہ کی تعریف دلالت کے ساتھ صحیح نہیں ہے کیونکہ تشبیہ متکلم کا فعل ہے اور دلالت لفظ کی صفت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دلالت بھی متکلم کی صفت ہے کیونکہ دلالت دللت فلاناً علی کذا کا مصدر ہے جس کے معنیٰ ہیں متکلم کا دوسرے کو راہ بتانا پس جس طرح تشبیہ متکلم کا وصف ہے اسی طرح دلالت بھی متکلم کا وصف ہے اور جب ایسا ہے تو دلالت کے ذریعہ تشبیہ کی تعریف کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے شارح کہتے ہیں تشبیہ لغوی قاتل زید عمرواً اور جاءنی زید و عمرو کو شامل ہے کیونکہ اول میں زید و عمرو معنیٰ قتل میں شریک ہیں اور ثانی میں مجیئت میں شریک ہیں۔ فی معنی کی قید لگا کر بتایا گیا ہے کہ اگر کسی عین میں

مشارکت ہوتو وہ تشبیہ نہیں کہلائے گی، جیسے: شارک زید عمرو افی الدار تشبیہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ قاتل زید عمروا اور جاء نی زید وعمرو بھی تشبیہ کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ تشبیہ صرف اشتراک فی المعنی کا نام نہیں ہے بلکہ اس میں کسی معنی اور وصف کے اندر احد الامرین کے لئے امر آخر کے ساتھ مماثلت یا مساوات کا ادعاء بھی ضروری ہے چنانچہ تاج میں ہے التشبیہ مانند کردن یعنی تشبیہ مماثل کرنے کا نام ہے۔ اور مذکورہ دونوں مثالوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔

وَالْمُرَادُ بِالتَّشْبِيْهِ الْمُصْطَلَحِ عَلَيْهِ هٰهُنَا اَیْ فِیْ عِلْمِ الْبَيَانِ مَالَمْ يَكُنْ اَیِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ اٰخَرَ فِیْ مَعْنًى بِحَيْثُ لَاتَكُوْنُ الدَّلَالَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ نَحْوُ رَاَيْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ وَلَا عَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ نَحْوُ انشبت المنية اظفارها وَلَا عَلٰى وَجْهِ التَّجْرِيْدِ الَّذِیْ يَذْكُرُ فِی الْعِلْمِ الْبَدِيْعِ مِنْ نَحْوِ لَقِيْتُ بِزَيْدٍ اَسَدًا وَلَقِيَنِیْ مِنْهُ اَسَدٌ فَاِنَّ فِیْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ دَلَالَةً عَلٰى مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًى مَعَ اَنَّ شَيْئًا لَايُسَمّٰى تَشْبِيْهًا اِصْطِلَاحًا وَاِنَّمَا قُيِّدَ الْاِسْتِعَارَةُ بِالتَّحْقِيْقِيَّةِ وَالْكِنَايَةِ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ التَّخْيِيْلِيَّةَ كَاِثْبَاتِ الْاَظْفَارِ لِلْمَنِيَّةِ فِی الْمِثَالِ الْمَذْكُوْرِ لَيْسَ فِيْهِ شَیْءٌ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلٰى مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ عَلٰى رَاْیِ الْمُصَنِّفِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاَظْفَارِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِیُّ عَلٰى مَاسَيَجِیْءُ فَالتَّشْبِيْهُ الْاِصْطِلَاحِیُّ هُوَ الدَّلَالَةُ عَلٰى مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًى لَاعَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالْاِسْتِعَارَةُ بِالْكِنَايَةِ وَالتَّجْرِيْدِ فَدَخَلَ فِيْهِ نَحْوُ قَوْلِنَا زَيْدٌ اَسَدٌ بِحَذْفِ اَدَاةِ التَّشْبِيْهِ وَنَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى صُمٌّ بُكْمٌ عُمْیٌ بِحَذْفِ الْاَدَاةِ وَالْمُشَبَّهِ جَمِيْعًا اَیْ هُمْ كَصُمٍّ فَاِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ عَلٰى اَنَّهٗ تَشْبِيْهٌ بَلِيْغٌ لَا اِسْتِعَارَةٌ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ اِنَّمَا تُطْلَقُ حَيْثُ يُطْوٰى ذِكْرُ الْمُسْتَعَارِ لَهٗ بِالْكُلِّيَّةِ وَيُجْعَلُ الْكَلَامُ خُلُوًّا عَنْهُ صَالِحًا لِاَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ وَالْمَنْقُوْلُ اِلَيْهِ لَوْلَا دَلَالَةُ الْحَالِ اَوْ فَحْوَى الْكَلَامِ

ترجمہ:- اور یہاں یعنی علم بیان میں اصطلاحی تشبیہ سے مراد وہ ہے جو نہ ہو کسی معنیٰ میں ایک امر کی مشارکت پر دوسرے امر کے ساتھ دلالت کرنا ایسے طریقہ پر کہ وہ دلالت استعارہ تحقیقیہ کے طور پر نہ ہو جیسے رأیت اسدا فی الحمام اور نہ استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہو جیسے موت نے اپنے پنجے جما دیئے اور نہ ہو بطریق تجرید جو علم بدیع میں مذکور ہے جیسے لقیت بزید اسدا اور لقینی منه اسد اس لئے کہ ان تینوں میں ایک معنیٰ میں ایک امر کی مشارکت پر دوسرے امر کے ساتھ دلالت ہے باوجودیکہ (ان تینوں میں سے) کسی کو اصطلاحاً تشبیہ نہیں کہا جاتا

ہے اور استعارہ کو تحقیقیہ اور کنایہ کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ استعارہ تخییلیہ جیسے مثال مذکور میں موت کے لئے چنگل ثابت کرنا اس میں ایک امر کی مشارکت پر دوسرے امر کے ساتھ مصنف کی رائے کے مطابق دلالت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اظفار سے اس کے حقیقی معنیٰ مراد ہیں جیسا کہ عنقریب آجائے گا، پس تشبیہ اصطلاحی وہ کسی معنیٰ میں ایک امر کی دوسرے امر کے ساتھ مشارکت پر دلالت کرنا ہے (لیکن) یہ دلالت استعارہ تحقیقیہ، استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طریقہ پر نہ ہو۔ پس اس میں ہمارا قول: زید اسد ادات تشبیہ کے حذف کے ساتھ اور باری تعالیٰ کا قول: صم بکم عمی ادات اور تشبیہ کے حذف کے ساتھ داخل ہو جائے گا یعنی ہم کصم کیونکہ محققین اس پر ہیں کہ یہ تشبیہ بلیغ ہے نہ کہ استعارہ اس لئے کہ استعارہ وہاں بولا جاتا ہے جہاں مستعارلہ کا ذکر بالکلیہ لپیٹ دیا جاتا ہے اور کلام کو اس سے خالی کر کے اس قابل کر دیا جاتا ہے کہ اگر دلالتِ حال یا فحوائے کلام نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول الیہ (دونوں کا) ارادہ کیا جاسکے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ علم بیان میں جس تشبیہ سے بحث کی جائے گی اور جس کو عنوان میں ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد اصطلاحی تشبیہ ہے یعنی متکلم کا کسی خاص وصف میں ایک امر کے دوسرے امر کے ساتھ مشارکت پر راہ نمائی کرنا بشرطیکہ یہ راہ نمائی کرنا استعارہ تحقیقیہ کے طریقہ پر نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ مشبہ بہ مذکور ہو اور مشبہ مذکور نہ ہو اور مشبہ کے مراد ہونے پر قرینہ موجود ہو جیسے رأیت اسدا فی الحمام کہ اس مثال میں مشبہ بہ یعنی اسد مذکور ہے اور مشبہ یعنی رجل شجاع مثلاً زید محذوف ہے اور مشبہ کے مراد ہونے پر حمام قرینہ موجود ہے پس اگر ایسا ہوگا یعنی استعارہ تحقیقیہ ہوگا تو یہ اصطلاحاً تشبیہ نہیں کہلائے گا۔ اسی طرح یہ راہ نمائی کرنا بطریق استعارہ بالکنایہ نہ ہو استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ارکان تشبیہ میں سے مشبہ کے علاوہ کسی کو ذکر نہ کرے اور مشبہ بہ کے لوازم مشبہ کے لئے ثابت کرے، جیسے: انشبت المنية اظفارھا۔ میں منیہ یعنی موت مشبہ ہے جو مذکور ہے اور درندہ جانور مشبہ بہ ہے جو محذوف ہے اور اظفار یعنی ناخن، چنگل جو درندے کے خواص اور لوازم میں سے ہے اس کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے پس یہ راہ نمائی کرنا اگر بطریقِ کنایہ ہوگا تو یہ بھی اصطلاحاً تشبیہ نہیں کہلائے گا اسی طرح یہ راہ نمائی کرنا اس تجرید کے طریقہ پر ہو جو علم بدیع میں مذکور ہے تجرید کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ ایک شئ سے دوسری شئ کو منتزع کیا جائے جو اس کی صفات میں مساوی ہو اس قسم میں مجرد، مجرد عنہ کا عین ہوتا ہے اور اس میں مشارکت امر لامر نہیں ہوتی یہاں تک کہ اس کو تشبیہ کی تعریف سے نکالنے کی ضرورت ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول: وھم فيها دار الخلد اس میں جہنم سے دار الخلد کا انتزاع کیا گیا ہے جو بعینہ دار الخلد ہے دوسری قسم یہ ہے کہ مبالغہ فی التشبیہ کے پیش نظر مشبہ سے مشبہ بہ کا انتزاع کیا جائے جیسے: لقیت بزید اسدا اس قسم میں تشبیہ کے معنی ہوتے ہیں کیونکہ اس کے معنیٰ ہیں: میں نے زید سے ملاقات کی جو اسد کے مماثل ہے۔ لیکن اس کو

اصطلاحاً تشبیہ نہیں کہا جاتا ہے۔ شارح نے الذی یذکر فی علم البدیع کہہ کر تشبیہ اصطلاحی کی تعریف سے اس کو خارج کیا ہے اور جیسے: لقینی منہ اسد مجھ سے زید نے ملاقات کی جو اسد کے مماثل ہے، الحاصل استعارہ تحقیقیہ استعارہ بالکنایہ اور تجرید تینوں میں چونکہ دلالتِ علی مشارکت امر لامر فی معنیً نہیں پائی جاتی ہے اس لئے ان تینوں کا نام اصطلاحی تشبیہ نہیں رکھا جائے گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے استعارہ کو تحقیقیہ اور کنایہ کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی صرف ان دونوں کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے اور استعارہ تخییلیہ کو خارج کرنے کے لئے ولا علی وجہ الاستعارۃ التخییلیۃ نہیں کہا ہے کیونکہ مصنف کی رائے کے مطابق استعارہ تخییلیہ میں مشارکت مذکورہ نہیں پائی جاتی اور مشارکتِ مذکورہ اس لئے نہیں پائی جاتی کہ انشبت المنیۃ اظفارھا میں لفظ اظفار اپنے حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہے اور اس میں بالکل مجاز نہیں ہے مجاز تو اسناد یعنی اظفار کو منیہ کے لئے ثابت کرنے میں ہے الحاصل جب لفظ اظفار اپنے حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہے اور اس میں مجاز بالکل نہیں ہے تو اس وقت مشارکت امر لامر پر دلالت نہیں ہوگی اور جب مشارکت مذکورہ پر دلالت نہیں ہے تو یہ اس میں داخل بھی نہ ہوگا اور جب استعارہ تخییلیہ اس مشارکت مذکورہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو نکالنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی پس جب استعارہ تخییلیہ کو مشارکت مذکورہ میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے نکالنے کی ضرورت نہیں ہے تو مصنف نے استعارہ تخییلیہ کو خارج کرنے کے لئے لاعلی وجہ التخییلیہ نہیں کہا۔ الحاصل کسی معنیٰ میں مشارکت امر لامر پر دلالت کرنے کا نام اصطلاحی تشبیہ ہے بشرطیکہ وہ مشارکت استعارہ تحقیقیہ استعارہ بالکنایہ اور تجرید کے طریقہ پر نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ تشبیہ اصطلاحی میں وہ صورت داخل ہوگئی جو بالاتفاق تشبیہ ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اداتِ تشبیہ مذکور ہو جیسے: زید کالاسد یا بحذف زید کالاسد بشرطیکہ قرینہ موجود ہو اور وہ صورت بھی داخل ہو جائے گی جو مختار قول کے مطابق تشبیہ ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اداتِ تشبیہ کو حذف کردیا جائے اور مشبہ بہ کو مشبہ کی خبر یا خبر کے حکم میں کردیا جائے، مشبہ خواہ مذکور ہو، جیسے: زید اسد کہ اس میں اداتِ تشبیہ تو محذوف ہے لیکن مشبہ یعنی زید مذکور ہے خواہ محذوف ہو، جیسے: صم بکم عمی کہ اس میں ادات تشبیہ کے ساتھ مشبہ یعنی ھم کو بھی حذف کردیا گیا ہے۔ شارح مذکورہ دونوں مثالوں کو اصطلاحی تشبیہ میں داخل کرنے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محققین کے نزدیک ان دونوں مثالوں میں تشبیہ بلیغ ہے، استعارہ نہیں ہے کیونکہ استعارہ وہاں بولا جاتا ہے جہاں مشبہ کا ذکر بالکلیہ لپیٹ دیا گیا ہو یعنی مشبہ نہ لفظاً مذکور ہو اور نہ تقدیراً مذکور ہو اور کلام کو مشبہ کے ذکر سے خالی کر کے اس قابل کردیا جائے کہ اگر قرینہ حالیہ یا قرینہ مقالیہ نہ ہو تو اس سے مشبہ بہ اور مشبہ دونوں کو مراد لیا جاسکے۔ یعنی مشبہ بہ کا ارادہ کرنا بھی جائز ہو اور مشبہ کا ارادہ کرنا بھی جائز ہو مذکورہ دو مثالوں میں سے پہلی مثال میں تو مشبہ لفظوں میں مذکور ہے اور دوسری مثال میں مشبہ یعنی ھم تقدیراً مذکور ہے لہٰذا ان دونوں مثالوں میں استعارہ نہ ہوگا بلکہ تشبیہ بلیغ ہوگی۔ قرینہ حالیہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی ایسی جگہ جہاں شیر دکھائی نہ دیتا ہو یہ کہے: رأیت اسداً الآن پس الآن کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں حیوان مفترس

مراد نہیں ہے بلکہ رجل شجاع مراد ہے لیکن اگر یہ قرینہ نہ ہو تو اس صورت میں اسد سے اس کے حقیقی معنیٰ یعنی مشبہ بہ یعنی حیوان مفترس بھی مرادلیا جاسکتا ہے اور مشبہ یعنی رجل شجاع بھی مرادلیا جاسکتا ہے اور قرینہ مقالیہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی رأیت اسدا فی یدہ سیف کہے تو فی یدہ سیف کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں اسد سے مشبہ بہ یعنی حیوان مفترس مراد نہیں ہے بلکہ رجل شجاع مراد ہے، لیکن اگر یہ قرینہ نہ ہو تو اسد سے مشبہ بہ یعنی حیوان مفترس اور مشبہ یعنی رجل شجاع دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔

(فوائد): استعارہ تخییلیہ چونکہ استعارہ بالکنایہ کے تابع ہوتا ہے اس لئے استعارہ تخییلیہ کی مثال وہی ہوگی جو استعارہ بالکنایہ کی ہے یہ وضاحت اس لئے کرنی پڑی کہ اوپر خادم نے استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ دونوں کی ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔ (جمیل احمد)

وَالنَّظَرُ هٰهُنَا فِیْ اَرْکَانِهٖ اَیِ الْبَحْثُ فِیْ هٰذَا الْمَقْصَدِ عَنْ اَرْکَانِ التَّشْبِیْهِ الْمُصْطَلَحِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ طَرَفَاهُ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَالْمُشَبَّهُ وَ وَجْهُهٗ وَاَدَاتُهٗ وَ فِی الْغَرَضِ مِنْهُ وَفِیْ اَقْسَامِهٖ وَاِطْلَاقُ الْاَرْکَانِ عَلَی الْاَرْبَعَةِ الْمَذْکُوْرَةِ اِمَّا بِاِعْتِبَارِ اَنَّهَا مَاخُوْذَةٌ فِیْ تَعْرِیْفِهٖ اَعْنِیْ الدَّلَالَةَ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًی بِالْکَافِ وَنَحْوِهٖ وَاَمَّا بِاِعْتِبَارِ اَنَّ التَّشْبِیْهَ کَثِیْرًا اَمَّا یُطْلَقُ عَلَی الْکَلَامِ الدَّالِّ عَلَی الْمُشَارَکَةِ الْمَذْکُوْرَةِ کَقَوْلِنَا زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَةِ

ترجمہ:- اور نظر یہاں اس کے ارکان میں ہے یعنی اس مقصد میں بحث اصطلاحی تشبیہ کے ارکان سے ہے اور وہ چار ہیں اس کی دونوں طرفیں مشبہ بہ اور مشبہ اور وجہ شبہ اور ادات اور اس کی غرض اور اس کے اقسام میں ہے اور اُمور اربعہ مذکورہ پر ارکان کا اطلاق یا تو اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کی تعریف میں ماخوذ ہیں یعنی کاف کے ذریعہ کسی معنیٰ میں مشارکت امر لامر پر دلالت یا اس اعتبار سے کہ تشبیہ بسا اوقات اس کلام پر بولی جاتی ہے جو مشارکت مذکورہ پر دال ہو جیسے ہمارا قول: زید کالاسد فی الشجاعۃ۔

تشریح:- مصنف کہتے ہیں کہ باب تشبیہ میں تشبیہ کے ارکان اس کی غرض اور اس کے اقسام سے بحث ہوگی ارکان تشبیہ چار ہیں: (۱) مشبہ (۲) مشبہ بہ (۳) ادات تشبیہ (۴) وجہ تشبیہ۔ اداتِ تشبیہ سے مراد وہ ہے جو تشبیہ پر دلالت کرتا ہو جیسے کاف، مثل وغیرہ اور وجہ تشبیہ سے مراد وہ معنیٰ مشترک ہے جو طرفین کو جامع ہو، وہ لفظ مراد نہیں ہے جو اس معنی پر دلالت کرے اور غرض سے مراد وہ امر ہے جو تشبیہ کی ایجاد پر اُبھارنے والا ہو، اقسامِ تشبیہ سے مراد وہ اقسام ہیں جو طرفین کے اعتبار سے حاصل ہوں گے اور غرض کے اعتبار سے حاصل ہوں گے اور وجہ شبہ اور ادات کے اعتبار سے حاصل ہوں گے یہ سب تفصیلات آگے آرہی ہیں۔ الحاصل مصنف فرماتے ہیں کہ باب تشبیہ میں ارکان تشبیہ، وجہ تشبیہ،

ادات تشبیہ، غرض تشبیہ اور اقسامِ تشبیہ سے بحث کی جائے گی۔ واطلاق الارکان سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ رکن اس کو کہتے ہیں جو شئی کی حقیقت میں داخل ہو اور اس حقیقت کا جز ہو اور اُمورِ اربعہ مذکورہ تشبیہ کی حقیقت سے خارج ہیں کیونکہ تشبیہ کی حقیقت: الدلالۃ علی مشارکۃ امر لامر فی معنی ہے اور یہ متکلم کا فعل ہے ان اُمورِ اربعہ میں سے کوئی اس حقیقت کا جز نہیں ہے پس جب یہ اُمورِ اربعہ تشبیہ کی حقیقت کا جز نہیں ہیں تو ان کو ارکانِ تشبیہ قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رکن سے مراد وہ ہے جس پر کوئی شئی موقوف ہو اگرچہ وہ اس کی حقیقت میں داخل نہ ہو اور اس کا جز نہ ہو۔ اور یہ اُمورِ اربعہ چونکہ تشبیہ کی تعریف میں ماخوذ ہیں اس لئے یہ امورِ اربعہ تشبیہ کے لئے موقوف علیہ ہوں گے یعنی تشبیہ ان پر موقوف ہوگی۔

پس موقوف علیہ ہونے کے اعتبار سے ان اُمورِ اربعہ کو ارکان کہہ دیا گیا ہے۔ اس جواب پر یہ اعتراض ہوگا: کہ یہ اُمورِ اربعہ جب تشبیہ کی تعریف میں ماخوذ ہیں تو تشبیہ کا جز ہوں گے، کیونکہ تعریف بحسب الذات نفس معرَّف ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں ماخوذ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ اُمور بطریق اجزاء ماخوذ ہیں اور معرَّف پر محمول ہیں بلکہ ان کے ماخوذ فی التعریف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قیود خارجیہ ہوں اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے عمی کی تعریف میں بصر ماخوذ ہے لیکن وہ عمی کا جز نہیں ہے بلکہ خارجی قید ہے کیونکہ عمیٰ عدم اور بصر کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ صرف عدم کا نام ہے جو اضافت الی البصر کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ شارح اصل اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تشبیہ کا اطلاق جس طرح دلالت مذکورہ پر ہوتا ہے اسی طرح اُس کلام پر بھی ہوتا ہے جو مشارکتِ مذکورہ پر دلالت کرتا ہو جیسے زید کالاسد فی الشجاعۃ پس یہ اُمورِ اربعہ اگرچہ دلالت کے اجزاء نہیں ہیں لیکن اس پر دلالت کرنے والے کلام کے اجزاء ضرور ہیں پس کلام کے اجزاء ہونے کی وجہ سے ان کو ارکان کہہ دیا گیا۔

وَلَمَّا كَانَ الطَّرَفَانِ هُمَا الْأَصْلُ وَالْعُمْدَةُ فِي التَّشْبِيهِ لِكَوْنِ الْوَجْهِ مَعْنًى قَائِمًا بِهِمَا وَالْأَدَاةِ آلَةً فِي ذٰلِكَ قَدَّمَ بَحْثَهُمَا فَقَالَ طَرَفَاهُ أَيِ الْمُشَبَّهُ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ إِمَّا حِسِّيَّانِ كَالْخَدِّ وَالْوَرْدِ فِي الْمُبْصَرَاتِ وَالصَّوْتِ الضَّعِيفِ وَالْهَمْسِ أَيِ الصَّوْتِ الَّذِي هُوَ أَخْفٰى حَتّٰى كَأَنَّهُ لَا يَخْرُجُ عَنْ فَضَاءِ الْفَمِ فِي الْمَسْمُوعَاتِ وَالنَّكْهَةِ وَهِيَ رِيحُ الْفَمِ وَالْعَنْبَرِ فِي الْمَشْمُومَاتِ وَالرِّيقِ وَالْخَمْرِ فِي الْمَذُوقَاتِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ وَالْحَرِيرِ فِي الْمَلْمُوسَاتِ وَفِي أَكْثَرِ ذٰلِكَ تَسَامُحٌ لِأَنَّ الْمُدْرَكَ بِالْبَصَرِ مَثَلًا إِنَّمَا هُوَ لَوْنُ الْخَدِّ وَالْوَرْدِ وَبِالشَّمِّ رَائِحَةُ الْعَنْبَرِ وَبِالذَّوْقِ طَعْمُ الرِّيقِ وَالْخَمْرِ وَبِاللَّمْسِ مُلَامَسَةُ الْجِلْدِ النَّاعِمِ وَالْحَرِيرِ وَلِينُهُمَا لَا نَفْسُ هٰذِهِ الْأَجْسَامِ لٰكِنِ اشْتَهَرَ فِي الْعُرْفِ أَنْ يُقَالَ أَبْصَرْتُ الْوَرْدَ وَشَمِمْتُ الْعَنْبَرَ وَذُقْتُ الْخَمْرَ وَلَمَسْتُ الْحَرِيرَ

ترجمہ:- اور چونکہ تشبیہ میں دونوں طرفین ہی اصل اور عمدہ ہیں اس لئے کہ وجہ شبہ تو ایک معنیٰ ہے جو ان دونوں کے ساتھ قائم ہے اور ادات اس میں آلہ ہے اس لئے ان دونوں کی بحث کو مقدم کیا چنانچہ فرمایا ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفیں یعنی مشبہ اور مشبہ بہ یا حسّی ہوں گے جیسے مبصرات میں رخسار اور گلاب کا پھول اور کمزور اور پست آواز یعنی وہ آواز جو انتہائی خفی ہو گویا منہ سے نکلی ہی نہیں مسموعات میں اور منہ کی بو اور عَنْبَرْ مشمومات میں اور لعاب اور شرب مذوقات میں اور نرم و نازک کھال اور ریشم ملموسات میں اور ان میں سے اکثر میں تسامح ہے کیونکہ مدرک بالبصر مثلاً رخسار اور گلاب کا رنگ ہے اور مدرک بالشم بوئے عنبر ہے اور مدرک بالذوق لعاب اور شراب کا مزہ ہے اور مدرک باللمس نرم و نازک کھال اور ریشم کی نرمی ہے نہ کہ بعینہ یہ اجسام لیکن عرف میں مشہور یہی ہے کہ یوں کہا جاتا ہے: میں نے گلاب کو دیکھا، میں نے عنبر کو سونگھا، میں نے شراب کو چکھا، میں نے ریشم کو چھوا۔

تشریح:- مصنف نے ارکانِ تشبیہ میں سے پہلے مشبہ اور مشبہ بہ کو بیان کیا ہے شارح نے وجہ تقدیم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: کہ مشبہ اور مشبہ بہ تشبیہ میں اصل اور عمدہ ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وجہ شبہ ان دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ان دونوں کو عارض ہوتی ہے پس مشبہ اور مشبہ بہ معروض ہوئے اور وجہ شبہ عارض ہوئی اور معروض موصوف ہوتا ہے اور عارض وصف ہوتا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ وصف، موصوف کا تابع ہوتا ہے اور موصوف اس کا متبوع ہوتا ہے اور متبوع اقوی اور اصل ہوتا ہے اور اقویٰ اور اصل چونکہ غیر اقویٰ اور غیر اصل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مشبہ اور مشبہ بہ کو وجہ تشبیہ پر مقدم کیا گیا اور اداتِ تشبیہ، بیانِ تشبیہ کا آلہ اور ذریعہ ہوتا ہے اور مشبہ اور مشبہ بہ اس کے مقابلہ میں اصل اور ذو آلہ ہوتے ہیں اور ذو آلہ چونکہ آلہ پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مشبہ اور مشبہ بہ کو اداتِ تشبیہ پر مقدم کیا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ تشبیہ کی دونوں طرفیں یعنی مشبہ اور مشبہ بہ یا تو حسی ہوں گی یا عقلی ہوں گی یا مختلف ہوں گی یعنی ایک حسی اور ایک عقلی ہوگی۔ حسی کا مطلب یہ ہے کہ حواسِ خمسہ ظاہرہ یعنی بصر، سمع، شم، ذوق اور لمس میں سے کسی ایک کے ذریعہ مدرَک ہو، جیسے: رخسار اور گلاب کا پھول مدرک بالبصر ہے؛ چنانچہ رخسار کو گلاب کے پھول کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جاتا ہے: خد زید کهذا الورد فی الحمرة زید کا رخسار سرخی میں اِس گلاب کے پھول کی طرح ہے اور کمزور آواز اور پست آواز مدرک بالسمع ہے، چنانچہ اوّل کو ثانی کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جاتا ہے: الصوت الضعیف کالهمس فی الخفاء کمزور آواز خفاء میں ہمس کی طرح ہے ہمس خفی آواز ہے، گویا وہ دسِ خم سے نہیں نکلتی ہے اور نکہت یعنی بوئے منہ اور عنبر مدرَک بالشم ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: نکهت زید کالعنبر زید کے منہ کی بو عنبر کے مانند ہے اور لعاب اور شراب مدرک بالذوق ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: ریق زید کالخمر زید کے منہ کا لعاب شراب کی طرح ہے اور نرم و نازک کھال اور ریشم مدرک باللمس ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: جلد زید کالحریر فی النعومة نرمی

میں زید کی کھال ریشم کی طرح ہے۔ شارح فرماتے ہیں: کہ ان تمثیلات میں سے اکثر میں تسامح ہے کیونکہ مدرک بالبصر خد اور ورد نہیں ہے بلکہ ان کا رنگ مدرک ہے اسی طرح مدرک بالشم عنبر نہیں ہے بلکہ اس کی بو مدرک ہے اور مدرک بالذوق لعاب اور شراب نہیں ہے بلکہ ان کا ذائقہ مدرک ہے اسی طرح مدرک باللمس جلد ناعم اور حریر نہیں ہے بلکہ ان کی نرمی اور ملامست مدرک باللمس ہے، البتہ بعض مثالیں تسامح سے خالی ہیں، جیسے: صوت ضعیف اور ہمس کہ یہ دونوں حقیقۃً مدرک بالسمع ہیں اور نکہت (بوئے منھ) کہ یہ حقیقۃً مدرک بالشم ہے اس تسامح کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا کلام عرف پر مبنی ہے، چنانچہ عرفاً کہا جاتا ہے ابصرت الورد وشممت العنبر وذقت الخمر ولمست الحریر۔ بعض لوگوں نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے: کہ شارح کا مقصود تسامح کو رفع کرنا نہیں ہے بلکہ اس تسامح کے ارتکاب پر مصنف کی طرف سے عذر بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اس کا ارتکاب اس لئے کیا ہے کہ اس پر عرف جاری ہے۔

اَوْعَقْلِيَّانِ كَالْعِلْمِ وَالْحَيٰوةِ وَوَجْهُ الشِّبْهِ بَيْنَهُمَا كَوْنُهُمَا جِهَتَيْ اِدْرَاكٍ كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ وَالْاِيْضَاحِ فَالْمُرَادُ هٰهُنَا بِالْعِلْمِ الْمَلَكَةُ الَّتِيْ تَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى الْاِدْرَاكَاتِ الْجُزْئِيَّةِ لَانَفْسُ الْاِدْرَاكِ وَلَايَخْفٰى اَنَّهَا جِهَةٌ وَطَرِيْقٌ اِلَى الْاِدْرَاكِ كَالْحَيٰوةِ وَقِيْلَ وَجْهُ الشِّبْهِ بَيْنَهُمَا الْاِدْرَاكُ اِذِ الْعِلْمُ نَوْعٌ مِنَ الْاِدْرَاكِ وَالْحَيٰوةُ مُقْتَضِيَةٌ لِلْحِسِّ الَّذِيْ هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْاِدْرَاكِ وَفَسَادُهٗ ظَاهِرٌ لِاَنَّ كَوْنَ الْحَيٰوةِ مُقْتَضِيَةً لِلْحِسِّ لَايُوْجِبُ اشْتِرَاكَهُمَا فِي الْاِدْرَاكِ عَلٰى مَاهُوَ شَرْطٌ فِيْ وَجْهِ الشِّبْهِ وَاَيْضًا لَايَخْفٰى اَنْ لَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ قَوْلِنَا الْعِلْمُ كَالْحَيٰوةِ وَالْجَهْلُ كَالْمَوْتِ اَنَّ الْعِلْمَ اِدْرَاكٌ كَمَا اَنَّ الْحَيٰوةَ مَعَهَا اِدْرَاكٌ بَلْ لَيْسَ فِيْ ذٰلِكَ كَثِيْرُ فَائِدَةٍ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا الْعِلْمُ كَالْحِسِّ فِيْ كَوْنِهِمَا اِدْرَاكًا

ترجمہ:- یا دونوں عقلی ہوں گی جیسے علم اور حیات اور ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ ان دونوں کا ادراک کی جہت ہونا ہے ایسا ہی مفتاح اور ایضاح میں ہے پس یہاں علم سے مراد وہ ملکہ ہے جس سے ادراکاتِ جزئیہ پر قدرت حاصل ہوتی ہے نفس ادراک مراد نہیں ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ملکہ ادراک کا ایک طریقہ ہے جیسے حیات۔ اور کہا گیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ نفس ادراک ہے کیونکہ علم ادراک کی ایک نوع ہے اور حیات اس حس کا تقاضہ کرتی ہے جو ادراک کی ایک نوع ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے اس لئے کہ حیوٰۃ کا مقتضی حس ہونا ادراک میں ان دونوں کے اشتراک کو واجب نہیں کرتا ہے جیسا کہ وہ شرط ہے وجہ شبہ میں نیز یہ بھی مخفی نہیں ہے کہ ہمارے قول: العلم کالحیات اور والجھل کالموت سے مقصود یہ نہیں ہے کہ علم ادراک ہے جیسا کہ

حیات اس کے ساتھ ادراک ہے بلکہ اس میں کوئی خاص فائدہ بھی نہیں ہے جیسے ہمارے قول: العلم کالحس، میں ان دونوں کے ادراک ہونے میں (کوئی فائدہ نہیں ہے)

تشریح:- اور عقلیان اما حسیان کا مقابل ہے یعنی دونوں طرفین حسی ہوں گی یا عقلی ہوں گی اگر حسی ہیں تو اس کا بیان گذر چکا ہے اور اگر عقلی ہیں یعنی ان میں سے کوئی مدرَک بالحس نہیں ہے بلکہ مدرَک بالعقل ہے تو اس کی مثال علم اور حیات ہے۔ مثلاً علم کو حیات کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جاتا ہے العلم کالحیات۔ اس میں علم مشبہ اور حیات مشبہ بہ ہے اور ان دونوں کے درمیان وجہ تشبیہ ان دونوں کا ادراک کی جہت ہونا ہے، یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک ادراک کی جہت اور ادراک کا طریق ہے صاحب مفتاح اور صاحب ایضاح نے یہ ہی تصریح کی ہے شارح کہتے ہیں کہ یہاں علم سے مراد وہ ملکہ ہے جس سے ادراکات جزئیہ یعنی مدرَکات جزئیہ کے ادراک پر قدرت حاصل ہوتی ہے نفس ادراک مراد نہیں ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ملکہ، حیات کی طرح ادراک کی جہت اور طریق ہے یعنی جس طرح حیات سے ادراک ہوتا ہے اسی طرح ملکہ سے بھی ادراک ہوتا ہے اور جب یہ بات ہے تو حیات اور علم ادراک کی جہت، طریق اور وسیلہ ہوں گے نفس ادراک نہ ہوں گے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان وجہ تشبیہ نفس ادراک ہے نہ کہ جہتِ ادراک اور وجہ اس کی یہ ہے کہ علم ادراک کی ایک نوع ہے کیونکہ ادراک ظن، اعتقاد وہم اور یقین کو شامل ہے اور علم نام ہے یقین کا پس جب علم یقین کا نام ہے اور یقین کو ادراک شامل ہے تو علم ادراک کی ایک نوع ہوگی اور اس صورت میں علم سے مراد ادراک ہوگا نہ کہ ملکہ جو ادراک کی جہت اور طریق ہے۔ اور حیات گو بنفسہٖ ادراک نہیں ہے لیکن یہ اُس حِس کا مقتضی ہے جو حس ادراک کی ایک نوع ہے الحاصل جب علم بھی ادراک کی ایک نوع ہے اور حیات جس کا تقاضہ کرتی ہے وہ بھی ادراک کی ایک نوع ہے تو علم اور حیات کے درمیان نفس ادراک وجہ شبہ ہوگا نہ کہ ادراک کی جہت اور اس کا طریق۔ شارح کہتے ہیں کہ صاحب قیل کا علم اور حیات کے درمیان نفس ادراک کو وجہ تشبیہ قرار دینا ظاہر الفساد ہے۔ شارح نے اس فساد کی دو وجہیں بیان کی ہیں: اوّل یہ ہے کہ حیات کا مقتضی حس ہونا اس کو نہیں چاہتا کہ علم اور حیات دونوں ادراک میں مشترک ہیں حالانکہ وجہ شبہ میں یہ شرط ہے کہ دونوں طرفین بذاتِ خود اس میں شریک ہوں دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہمارے قول العلم کالحیات اور الجہل کالموت سے مقصود یہ نہیں ہے کہ علم ادراک ہے جیسا کہ حیات بلکہ مقصود یہ ہے کہ دونوں ادراک کے سبب ہیں کیونکہ اس تشبیہ سے شرافت علم کا اظہار مقصود ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب دونوں ادراک کی جہت ہوں۔ شارح نے سابقہ جوابات سے اعراض کرتے ہوئے فرمایا کہ علم اور حیات کے درمیان نفس ادراک کو وجہ شبہ قرار دینے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہے کیونکہ نفس ادراک کو وجہ شبہ قرار دینا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ علم اور حیات کے درمیان وجہ شبہ مابست لمطلق ادراک ہے اور مطلق ادراک کی

ملابست میں کوئی شرف نہیں ہے؛ کیونکہ یہ بات تو بہائم کے اندر بھی پائی جاتی ہے، پس اس سے شرافت علم ثابت ہوگی حالانکہ یہاں تشبیہ سے یہ ہی مقصود ہے جیسا کہ اگر کسی نے العلم کالحس کہااور نفس ادراک کو وجہ تشبیہ قرار دیا تو اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اَوْ مُخْتَلِفَانِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمُشَبَّهُ عَقْلِيًّا وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ حِسِّيًّا كَالْمَنِيَّةِ وَالسَّبُعِ فَاِنَّ الْمَنِيَّةَ اَعْنِي الْمَوْتَ عَقْلِيٌّ لِاَنَّهٗ عَدَمُ الْحَيٰوةِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ حَيًّا وَالسَّبُعُ حِسِّيٌّ اَوْ بِالْعَكْسِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْعِطْرِ الَّذِيْ هُوَ مَحْسُوْسٌ وَمَشْمُوْمٌ وَخُلُقٌ كَرِيْمٌ وَهُوَ عَقْلِيٌّ لِاَنَّهٗ كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ تَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسَهُوْلَةٍ وَالْوَجْهُ فِيْ تَشْبِيْهِ الْمَحْسُوْسِ بِالْمَعْقُوْلِ اَنْ يُّقَدَّرَ الْمَعْقُوْلُ مَحْسُوْسًا وَيُجْعَلَ كَالْاَصْلِ لِذٰلِكَ الْمَحْسُوْسِ عَلٰى طَرِيْقِ الْمُبَالَغَةِ وَاِلَّا فَالْمَحْسُوْسُ اَصْلٌ لِلْمَعْقُوْلِ لِاَنَّ الْعُلُوْمَ الْعَقْلِيَّةَ مُسْتَفَادَةٌ مِنَ الْحَوَاسِّ وَمُنْتَهِيَةٌ اِلَيْهَا فَتَشْبِيْهُهٗ بِالْمَعْقُوْلِ يَكُوْنُ جَعْلًا لِلْفَرْعِ اَصْلًا وَالْاَصْلُ فَرْعًا وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ

ترجمہ:۔ یا دونوں مختلف ہوں گے بایں طور کہ مشبہ عقلی ہواور مشبہ بہ حسی ہو جیسے موت اور درندہ کیونکہ منیہ یعنی موت عقلی ہے اس لئے کہ موت حیات کا نہ ہونا ہے جس کی شان سے حی ہونا ہواور درندہ حسی ہے یا برعکس ہے اور یہ جیسے عطر جو محسوس اور مشموم ہے اور خلق کریم عقلی ہے کیونکہ وہ ایسی کیفیتِ نفسانیہ ہے جس سے افعال بسہولت صادر ہوتے ہیں اور محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینے میں وجہ یہ ہے کہ معقول کو محسوس فرض کرلیا جائے اور بطریق مبالغہ اس محسوس کے لئے معقول کو اصل کے مانند قرار دیدیا جائے۔ ورنہ محسوس معقول کے لئے اصل ہے کیونکہ علوم عقلیہ جو اس ہی سے مستفاد ہوتے ہیں اور انہیں تک منتہی ہوتے ہیں پس محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینا فرع کو اصل اور اصل کو فرع کردینا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

تشریح:۔ مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی دونوں طرفیں کبھی مختلف ہوتی ہیں۔ مختلف ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مشبہ عقلی ہواور مشبہ بہ حسی ہو جیسے منیہ اور سبع چنانچہ کہا جاتا ہے: المنية كالسبع فى اغتيال النفوس، نفوس کو اُچکنے میں موت درندہ کے مانند ہے، اس میں منیہ یعنی موت عقلی ہے کیونکہ موت کے معنیٰ عدمِ حیات کے ہیں اور "عدم" محض ایک عقلی چیز ہے حواس کے ذریعہ اس کا ادراک نہیں کیا جاتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ موت کا عدمی ہونا بعض لوگوں کا مذہب ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ موت ایک وجودی صفت ہے جو خروج روح کے وقت حیوان کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: خلق الموت والحيات اور خلق کا تعلق وجودی چیزوں سے ہوتا ہے نہ کہ عدمی چیزوں سے، اس سے معلوم ہوا کہ موت ایک وجودی صفت ہے بعض حضرات نے اس آیت کا جواب دیتے ہوئے

فرمایا ہے کہ آیت میں خلق یعنی تقدیر (اندازہ کرنا) ہے اور اندازہ جس طرح وجودی چیزوں کا کیا جاتا ہے عدمی چیزوں کا بھی کیا جاتا ہے لیکن ہم اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خلق کا تقدیر کے معنی میں ہونا مجاز ہے، اس کا کوئی داعی نہیں ہے۔ الحاصل موت کے معنی عدم کے ہیں اور عدم ایک عقلی چیز ہے اور سبع (درندہ) ایک حسی چیز ہے کیونکہ اس کے افراد کا حاسۂ بصر کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے، سبع تو امر کلی ہے جو معقول ہے لیکن اس کے افراد چونکہ محسوس ہیں اس لئے افراد کے اعتبار سے اس کو حسی کہہ دیا گیا، اسی طرح اعمالھم کرماد کہ اس میں اعمال ایک عقلی چیز ہے اور رماد حسی ہے اور معقول کو محسوس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو جیسے عطر اور خلقِ کریم ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: العطر کخلقٍ کریمٍ عطر خلق کریم کے مانند ہے اس میں مشبہ حسی ہے اس لئے کہ عطر سے مراد اگر ذات عطر اور عین عطر ہے تو یہ حاسۂ بصر کے ذریعہ محسوس ہوگا اور اگر اس کی خوشبو مراد ہے تو محسوس بحاسۂ شم ہوگا بہرصورت مشبہ حسی ہے اور مشبہ بہ عقلی ہے، مشبہ بہ عقلی اس لئے ہے کہ خلق اس کیفیت راسخہ فی النفس کو کہتے ہیں جس کے حاصل ہونے سے افعال بسہولت صادر ہوتے ہوں اور کیفیت امر عقلی ہے۔

والوجہ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ امر محسوس کو امر معقول کے ساتھ تشبیہ دینا جائز ہے حالانکہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک یہ تشبیہ جائز نہ ہونی چاہئے کیونکہ محسوس معقول کے مقابلہ میں اقویٰ ہوتا ہے اور اقویٰ اضعف کے مشابہ نہیں ہوتا اور جب اقویٰ اضعف کے مشابہ نہیں ہوتا تو اقویٰ یعنی امر محسوس کو اضعف یعنی امر معقول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے جائز ہوگا، نیز محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینا فرع کو اصل اور اصل کو فرع بنانا ہے اور یہ مطلقاً ناجائز ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ محسوس، معقول سے اقویٰ ہوتا ہے لیکن یہاں تشبیہ اس بنا پر ہے کہ معقول کو محسوس فرض کرلیا گیا اور اُس محسوس کے لئے اِس معقول کو مبالغہ کے پیش نظر اصل کے مانند قرار دیدیا گیا ورنہ محسوس ہی معقول کے لئے اصل ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ علوم عقلیہ حواس ہی سے مستفاد ہوتے ہیں اور حواس ہی کی طرف منتہی ہوتے ہیں۔ الحاصل اصل تو یہ ہی ہے کہ محسوس اصلی ہوتا ہے مشبہ بہ اسی کو ہونا چاہئے لیکن جب مبالغہ کے پیش نظر معقول کو محسوس فرض کرلیا گیا تو اب محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک محسوس کو دوسرے محسوس کے ساتھ تشبیہ دینا لازم آئے گا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ مشبہ حقیقی محسوس ہوگا اور مشبہ بہ تقدیری محسوس ہوگا اور حقیقۃً معقول ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ مَالَا يُدْرَكُ بِالْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَلَا بِالْحِسِّ اَعْنِي الْحِسَّ الظَّاهِرَ مِثْلُ الْخَيَالِيَّاتِ وَالْوَهْمِيَّاتِ وَالْوِجْدَانِيَّاتِ اَرَادَ اَنْ يَّجْعَلَ الْحِسِّيَّ وَالْعَقْلِيَّ بِحَيْثُ

يَشْمُلَانِهَا تَسْهِيْلًا لِلضَّبْطِ بِتَقْلِيْلِ الْأَقْسَامِ فَقَالَ وَالْمُرَادُ بِالْحِسِّيِّ الْمُدْرَكُ هُوَ أَوْمَادَّتُهُ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ أَعْنِي الْبَصَرَ وَالسَّمْعَ وَالشَّمَّ وَالذَّوْقَ وَاللَّمْسَ فَدَخَلَ فِيْهِ أَيْ فِي الْحِسِّيِّ بِسَبَبِ زِيَادَةِ قَوْلِنَا أَوْمَادَّتُهُ الْخَيَالِيُّ وَهُوَ الْمَعْدُوْمُ الَّذِيْ فُرِضَ مُجْتَمِعًا مِنْ أُمُوْرٍ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهَا مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحِسِّ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ كَأَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقِيْقِ هُوَ مِنْ بَابِ جَرْدُ قَطِيْفَةٍ وَالشَّقِيْقُ وَرْدٌ أَحْمَرُ فِيْ وَسْطِهٖ سَوَادٌ تَنْبُتُ فِي الْجِبَالِ إِذَا تَصَوَّبَ أَيْ مَالَ إِلَى السِّفْلِ أَوْ تَصَعَّدَ أَيْ مَالَ إِلَى الْعُلُوِّ أَعْلَامُ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ فَإِنَّ كُلًّا مِنَ الْعَلَمِ وَالْيَاقُوْتِ وَالرُّمْحِ وَالزَّبَرْجَدِ مَحْسُوْسٌ لٰكِنَّ الْمُرَكَّبَ الَّذِيْ هٰذِهِ الْأُمُوْرُ مَادَّتُهُ لَيْسَ بِمَحْسُوْسٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ وَالْحِسُّ لَا يُدْرِكُ إِلَّا مَا هُوَ مَوْجُوْدٌ فِي الْمَادَّةِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ عَلٰى هَيْئَةٍ مَخْصُوْصَةٍ

ترجمہ:- اور چونکہ بعض مشبہ اور مشبہ بہ وہ بھی ہیں جو قوتِ عاقلہ سے مدرک نہیں ہوتے اور نہ حواس سے یعنی حس ظاہر سے جیسے خیالیات وہمیات وجدانیات اس لئے مصنف نے ارادہ کیا کہ حسی اور عقلی کو قلتِ اقسام کے ذریعہ تسہیل ضبط کے پیش نظر ایسا بنادے جوان کو بھی شامل ہو چنانچہ فرمایا ہے کہ حسی سے مراد وہ ہے جو خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ یعنی بصر، سمع، شم، ذوق اور لمس میں سے کسی ایک کے ذریعہ مدرک ہو۔ پس اس میں یعنی حسی میں ہمارے قول او مادتہ کی زیادتی کی وجہ سے خیالی داخل ہو جائے گا۔ اور خیالی وہ معدوم ہے جس کو ایسے اُمور سے مجتمع فرض کرلیا جائے جن میں سے ہر ایک مدرَک بالحس ہو۔ جیسا کہ اس کے قول میں۔ گویا گلِ لالہ یہ جرد قطیفۃ کے قبیل سے ہے شقیق ایک سرخ پھول جس کے درمیان میں ایک کالا داغ ہو وہ پہاڑوں میں اُگتا ہے جب وہ نیچے کی طرف مائل ہوتا یا اوپر کی طرف مائل ہوتا ہے (تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ) یاقوتی جھنڈے ہیں جو سبز زبرجدی نیزوں پر پھیلا دیئے گئے ہیں پس علم، یاقوت، نیزہ اور زبرجد ان میں سے ہر ایک محسوس ہے لیکن وہ مرکب جس کا مادہ یہ اُمور ہیں محسوس نہیں ہے کیونکہ وہ موجود نہیں ہے اور حس ادراک نہیں کرتا مگر ان چیزوں کا جو مادہ میں موجود ہوں (اور) مدرک کے پاس کسی ہیئت مخصوصہ کے ساتھ حاضر ہوں۔

تشریح:- مصنفؒ اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی پندرہ قسمیں ہیں: (۱) دونوں طرفین حسی ہوں گی (۲) دونوں عقلی ہوں گی (۳) دونوں خیالی ہوں گی (۴) دونوں وہمی ہوں گی (۵) دونوں وجدانی ہوں گی (۶) ایک حسی اور ایک عقلی ہوگی (۷) ایک حسی اور ایک خیالی ہوگی (۸) ایک حسی اور ایک وہمی ہوگی (۹) ایک حسی اور ایک وجدانی ہوگی (۱۰) ایک عقلی اور ایک خیالی ہوگی (۱۱) ایک

عقلی اور ایک وہمی ہوگی (۱۲) ایک عقلی اور ایک وجدانی ہوگی (۱۳) ایک خیالی اور ایک وہمی ہوگی (۱۴) ایک خیالی اور ایک وجدانی ہوگی (۱۵) ایک وہمی اور ایک وجدانی ہوگی۔ لیکن مصنف نے تقسیم کا جو انداز اختیار کیا ہے یعنی اما حسیان اور عقلیان اور مختلفان اس کے تحت یہ قسمیں نہیں آتی ہیں؛ کیونکہ حسی کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ مدرَک ہو اور عقلی کا مطلب یہ ہے کہ قوتِ عاقلہ کے ذریعہ اس کا ادراک کیا جائے، حالانکہ بعض مشبہ اور بعض مشبہ بہ ایسے ہیں جو نہ تو قوتِ عاقلہ کے ذریعہ مدرَک ہوتے ہیں اور نہ حواس ظاہرہ کے ذریعہ مدرک ہوتے ہیں مثلاً خیالیات وہمیات اور وجدانیات۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے حسی اور عقلی کی ایسی تعریف کی ہے جو ان تینوں قسموں کو شامل ہے اور اس سے مصنف کا مقصد تشبیہ کے طرفین کے اقسام کو کم کرنا ہے تاکہ ان کو آسانی کے ساتھ ضبط کیا جاسکے۔ چنانچہ جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ حسی سے مراد وہ ہے جو خود حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ مدرَک ہو یا اس کا مادہ مدرَک ہو اس تعمیم سے خیالی حسی میں داخل ہوگیا کیونکہ خیالی وہ معدوم ہے جس کو ایسے اُمور سے مجتمع فرض کیا گیا ہو جن میں سے ہر ایک مدرَک بالحس ہو پس خیالی کا مجموعہ اگرچہ مدرَک بالحس نہیں ہے لیکن اس کا مادہ یعنی وہ اجزاء جن سے وہ مرکب ہوتا ہے مدرَک بالحس ہیں اور جب ایسا ہے تو خیالی، حسی میں داخل ہوگیا جیسے صنوبری شاعر کے اس شعر میں مشبہ بہ ہے مُحْمَرُّ الشقیق ایک سرخ پھول ہوتا ہے جس کے وسط میں ایک سیاہ داغ ہوتا ہے نعمان بادشاہ کی طرف منسوب کرکے اس کو شقائق النعمان کہتے ہیں اس میں مفرد اور جمع ہر دو برابر ہیں "تَصَوَّبَ" نیچے کو جھکنا، تَصَعَّدَ اوپر کو اُٹھنا، اور اعلام جمع علم جھنڈا، نُشِرْنَ پھیلائے گئے۔

ترجمہ: گویا گلِ لالہ (جب بادِ نسیم کے) جھونکوں سے اوپر نیچے ہوتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یاقوتی جھنڈے ہیں جو سبز زبرجدی نیزوں پر پھیلائے گئے ہیں۔ اس میں علم، یاقوت، رمح، زبرجد سب محسوس ہیں لیکن وہ مرکب جس کا مادہ یہ اُمور ہیں غیر محسوس ہے کیونکہ ہیئت اجتماعی خارج میں موجود نہیں ہے اور حس انہیں چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو کسی خاص صورت میں مدرِک کے پاس حاضر ہوں۔

وَالْمُرَادُ بِالْعَقْلِیِّ مَا عَدَا ذٰلِكَ اَیْ مَا لَا یَكُوْنُ هُوَ وَلَا مَادَّتُهٗ مُدْرِكًا بِاِحْدَی الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ فَدَخَلَ فِیْهِ الْوَهْمِیُّ الَّذِیْ لَا یَكُوْنُ لِلْحِسِّ مَدْخَلٌ فِیْهِ اَیْ مَا هُوَ غَیْرُ مُدْرَكٍ بِهَا اَیْ بِاِحْدَی الْحَوَاسِّ الْمَذْكُوْرَةِ وَلٰكِنَّهٗ بِحَیْثُ لَوْ اُدْرِكَ لَكَانَ مُدْرَكًا بِهَا وَبِهٰذَا الْقَیْدِ یَتَمَیَّزُ عَنِ الْعَقْلِیِّ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ اَیَقْتُلُنِیْ وَالْمَشْرَفِیُّ مَضَاجِعِیْ وَمَسْنُوْنَةٌ زُرْقٌ كَاَنْیَابِ اَغْوَالٍ اَیْ اَیَقْتُلُنِیْ ذٰلِكَ الرَّجُلُ الَّذِیْ یُوْعِدُنِیْ فِیْ حُبِّ سَلْمٰی وَالْحَالُ اَنَّ مَضَاجِعِیْ سَیْفٌ مَنْسُوْبٌ اِلٰی مَشَارِفِ الْیَمَنِ وَسِهَامٌ مُحَدَّدَةُ النِّصَالِ صَافِیَةٌ مَجْلُوَّةٌ وَاَنْیَابُ الْاَغْوَالِ مِمَّا لَا یُدْرِكُهٗ

الحِسُّ لِعَدَمِ تَحَقُّقِهَا مَعَ اَنَّهَا لَوْ اُدْرِكَتْ لَمْ تُدْرَكْ اِلَّا بِحِسِّ الْبَصَرِ وَمِمَّا يَجِبُ اَنْ يُّعْلَمَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ مِنْ قُوَى الْاِدْرَاكِ مَا يُسَمّٰى مُتَخَيِّلَةً وَمُفَكِّرَةً وَمِنْ شَانِهَا تَرْكِيْبُ الصُّوَرِ وَالْمَعَانِيْ وَتَفْصِيْلُهَا وَالتَّصَرُّفُ فِيْهَا وَاخْتِرَاعُ اَشْيَاءَ لَا حَقِيْقَةَ لَهَا فَالْمُرَادُ بِالْخَيَالِيِّ الْمَعْدُوْمُ الَّذِيْ رَكَّبَتْهُ الْمُتَخَيِّلَةُ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِيْ اُدْرِكَتْ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَبِالْوَهْمِيِّ مَا اخْتَرَعَتْهُ الْمُتَخَيِّلَةُ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهَا كَمَا اِذَا سَمِعَ اَنَّ الْغُوْلَ شَيْءٌ يُهْلِكُ النَّاسَ كَالسَّبُعِ فَاَخَذَتِ الْمُتَخَيِّلَةُ فِيْ تَصْوِيْرِهَا بِصُوْرَةِ السَّبُعِ وَاخْتِرَاعِ نَابٍ لَهَا كَمَا لِلسَّبُعِ وَمَا يُدْرَكُ بِالْوِجْدَانِ اَيْ دَخَلَ اَيْضًا فِي الْعَقْلِيِّ مَا يُدْرَكُ بِالْقُوَى الْبَاطِنَةِ وَيُسَمّٰى وِجْدَانِيَّاتٍ كَاللَّذَّةِ وَهِيَ اِدْرَاكٌ وَنَيْلٌ لِمَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ كَمَالٌ وَخَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذٰلِكَ وَالْاَلَمِ وَهُوَ اِدْرَاكٌ وَنَيْلٌ لِمَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ اٰفَةٌ وَشَرٌّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذٰلِكَ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ اِدْرَاكَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَلَيْسَا اَيْضًا مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصِّرْفَةِ لِكَوْنِهِمَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَنِدَةِ اِلَى الْحَوَاسِّ بَلْ مِنَ الْوِجْدَانِيَّاتِ الْمُدْرِكَةِ بِالْقُوَى الْبَاطِنَةِ كَالشِّبَعِ وَالْجُوْعِ وَالْفَرَحِ وَالْغَمِّ وَالْغَضَبِ وَالْخَوْفِ وَمَا شَاكَلَ ذٰلِكَ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا اللَّذَّةُ وَالْاَلَمُ الْحِسِّيَّانِ وَاِلَّا فَاللَّذَّةُ وَالْاَلَمُ الْعَقْلِيَّانِ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصِّرْفَةِ

ترجمہ:۔ اور عقلی سے مراد اس کے علاوہ ہے یعنی وہ نہ تو خود اور نہ اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ مدرَک ہو، پس اس میں وہ وہمی داخل ہو جائے گا جس میں حِس کو کوئی دخل نہیں ہے یعنی وہ جو حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی کے ذریعہ مدرک تو نہ ہو لیکن ایسے طریقہ پر ہو کہ اگر وہ (خارج میں) پایا جائے تو حواس کے ذریعہ ہی مدرَک ہو اس قید کے ذریعہ وہمی عقلی سے ممتاز ہو گا جیسے امرؤالقیس کے قول میں ہے کیا وہ مجھے قتل کر دے گا حالانکہ میرے ساتھ تلوار ہے اور انیاب اغوال کی طرح تیز دھاردار نیزے ہیں یعنی کیا وہ شخص مجھے قتل کر دے گا جو مجھے سلمی کی محبت کے سلسلہ میں دھمکی دے رہا ہے اور حال یہ ہے کہ میرے ساتھ وہ تلوار ہے جو مشارف یمن کی طرف منسوب ہے اور تیز دھاردار صیقل شدہ نیزے ہیں اور انیاب اغوال ان چیزوں میں سے ہے جن کا ادراک حس نہیں کرتی ہے کیونکہ (خارج میں) وہ موجود نہیں ہیں لیکن اگر (خارج میں) پائی جائیں تو ان کا ادراک نہیں کیا جائے گا مگر حاسۂ بصر کے ذریعہ اور اس مقام میں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ ادراک کی قوتوں میں سے وہ بھی ہے جس کو متخیلہ، مفکرہ کہا جاتا ہے، جس کا کام صورتوں اور معانی کو مرکب کرنا اور انکی تحلیل کرنا اور ان میں تصرف کرنا اور ایسی چیزوں کو گھڑ لینا ہے جن کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی پس خیالی سے مراد وہ معدوم ہے جس

کو قوتِ متخیلہ نے ایسے اُمور سے مرکب کیا ہو جو مدرک بالحواس ہوں اور وہمی سے مراد وہ ہے جس کو قوتِ متخیلہ نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہو جیسے جب یہ سنا کہ بھوت ایسی شئ ہے جو درندے کی طرح لوگوں کو ہلاک کر دیتی ہے تو قوتِ متخیلہ اس کی تصویر کشی کرنے لگتی ہے اور درندے کی طرح اس کے لئے دانت گھڑ لیتی ہے اور وہ جو مدرک بالوجدان یعنی عقلی ہیں وہ بھی داخل ہو گیا جو قوی باطنہ سے مدرَک ہو جس کو وجدانیات کہتے ہیں، جیسے لذت اور وہ ادراک کرنا اور حاصل کرنا ہے اس کو جو مدرِک کے نزدیک کمال اور خیر ہو بایں حیثیت کہ وہ خیر ہے اور الم اور وہ ادراک کرنا اور حاصل کرنا ہے اس کو جو مدرِک کے نزدیک آفت اور شر ہو بایں حیثیت کہ وہ شر ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ان دونوں معانی کا ادراک حواس ظاہرہ سے نہیں ہے اور نہ یہ دونوں عقلیات محضہ سے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں ان جزئیات میں سے ہیں جو حواس کی طرف منسوب ہیں بلکہ ان وجدانیات میں سے ہیں جو قوی باطنہ سے مدرَک ہوتی ہیں جیسے شکم سیری، بھوک، خوشی، غم، غصہ، خوف اور جو اس کے مشابہ ہو اور یہاں حسی لذت اور الم مراد ہیں ورنہ عقلی لذت اور الم تو عقلیات محضہ سے ہیں۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ عقلی سے مراد یہ ہے کہ نہ تو وہ خود اور نہ اس کا مادہ حواسِ ظاہرہ میں سے کسی کے ذریعہ مدرَک ہو پس عقلی کی اس تعریف کی بنا پر عقلی میں وہ وہمی بھی داخل ہو جائے گا جس میں حس کو کوئی دخل نہ ہو یعنی وہ نہ تو خود مدرَک ہو اور نہ اس کا مادہ مدرک ہو۔ مصنف وہمی کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہمی سے مراد وہ ہے جو موجود فی الخارج نہ ہونے کی وجہ سے مدرَک تو نہ ہو لیکن اگر خارج میں موجود ہو تو حواس کے ذریعہ اس کا ادراک کر لیا جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ بحیث لوادرک کی قید کے ذریعہ وہمی، عقلی محض سے ممتاز ہو جائے گی۔ عقلی محض وہ ہے جو موجود تو ہو لیکن حواس کے ذریعہ مدرَک نہ ہو جیسے علم اور حیات اور وہمی معدوم ہوتی ہے پس جب عقلی محض موجود ہوتی ہے اور وہمی معدوم ہوتی ہے تو وہمی، بلا شبہ عقلی سے ممتاز ہوگی۔ لیکن اب سوال ہوگا کہ جب وہمی، عقلی محض سے ممتاز اور الگ ہے، تو وہمی، عقلی میں کیسے داخل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہمی اگرچہ عقلی محض میں داخل نہیں ہے لیکن عقلی غیر محض میں داخل ہے کیونکہ وہمی بھی معدوم ہوتی ہے اور عقلی غیر محض بھی معدوم ہوتی ہے وہمی کی مثال جیسا کہ امرأالقیس کے اس شعر میں مشبہ بہ وہمی ہے ۔

ایقتلنی والمشرفی مضاجعی ﴿﴾ ومسنونۃ زرق کانیاب اغوال

ایقتلنی میں ہمزہ استفہام انکاری ہے، یقتل کا فاعل سلمیٰ جو امرأالقیس کی محبوبہ ہے اس کا شوہر، مشرفی بضم الراء اور قاموس میں بفتح الراء صفت ہے موصوف محذوف السیف کی یعنی السیف المشرفی، مشرفی یمن کے ایک شہر مشارف کی طرف منسوب ہے، مضاجعی معنی میں ملازمی یعنی وہ ہر وقت میرے پہلو میں رہتی ہے، سوتے وقت بھی، جاگتے وقت

بھی۔ مسنونۃ سہام مسنونۃ تیز نوک والے تیر یا رماح مسنونۃ تیز دھار دار نیزے، زرق واحد ازرق صاف صیقل شدہ انیاب، واحد ناب ڈاڑھ اغوال واحد غول بھوت، شیطان۔ امرأالقیس کہتا ہے: سلمٰی کا شوہر مجھے کیسے قتل کردے گا حالانکہ مشرفی تلوار ہمہ وقت میرے ساتھ رہتی ہے اور انیاب اغوال کی طرح تیز دھار دار نیزے۔ اس شعر میں انیاب اُغوال خارج میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے مدرَک بالحس نہیں ہے لیکن اگر خارج میں موجود ہوتو بالیقین مدرَک بالحس یعنی مدرَک بالبصر ہوگا نہ کہ مدرَک بالعقل۔ وممایجب ان یعلم سے فالمراد بالخیالی کی تمہید بیان کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں: کہ اس مقام پر یہ بات جان لینی ضروری ہے کہ قوی مدرکہ میں سے ایک قوت متخیلہ اور مفکرہ بھی ہے جس کا کام صورتوں اور معانی کے درمیان ترکیب وتحلیل اور تصرف کرنا اور آپسی چیزوں کا اختراع کرنا ہے جن کا خارج میں اور واقع میں وجود تک نہیں ہوتا پس خیالی سے مراد وہ معدوم ہے جس کو قوتِ متخیلہ وہم کے واسطہ سے ایسے اُمور سے ترکیب دے جن کا ادراک حواس ظاہرہ سے کیا گیا ہو۔ اور وہمی سے مراد وہ معدوم ہے جس کو قوتِ متخیلہ نے وہم کے واسطہ سے اپنی طرف سے گھڑلیا ہو اور واقع میں اس کا وجود تک نہ ہو۔ چنانچہ جب یہ سنا جائے کہ غول ایک شئ ہے جو لوگوں کو ہلاک کردیتی ہے جیسا کہ درندہ لوگوں کو ہلاک کردیتا ہے۔ تو قوتِ متخیلہ درندوں کی طرح غول کی صورت بنانا شروع کردیتی ہے اس کے لئے ڈاڑھیں اختراع کرلیتی ہے، یہ سب کچھ اپنی طرف سے ہوتا ہے، واقع میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عقلی میں وہمی داخل ہے اسی طرح عقلی میں وجدانی بھی داخل ہے وجدانی سے مراد وہ اُمور ہیں جن کا وجدان کے ذریعہ نفس ادراک کرتا ہے اور وجدان سے مراد وہ قوی باطنہ ہیں جو نفس کے ساتھ قائم ہیں اور ان امور کو جن کو قوی باطنہ سے ادراک کیا جاتا ہے وجدانیات کہا جاتا ہے، جیسے: لذت، اور لذت اُس چیز کو حاصل کرنا اور ادراک کرنا ہے جو مدرک کے پاس کمال، اور خیر ہو اس حیثیت سے کہ وہ خیر ہے اور الم، اور الم وہ ادراک کرنا اور حاصل کرنا ہے محسوس چیز کا جو مدرک کے نزدیک آفت اور شر ہو اس حیثیت سے کہ وہ شر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ان دونوں معنیٰ کا ادراک یعنی لذت اور الم کا ادراک حواس ظاہرہ سے نہیں ہے، کیونکہ لذت اور الم یہ دونوں ادراک ہیں اور ادراک معنی ہے اور حواس ظاہرہ معانی کا ادراک نہیں کرتے ہیں الحاصل یہ دونوں حواس ظاہرہ کے مدرکات میں سے نہیں ہیں اور جو حواس ظاہرہ کے مدرَکات میں سے نہ ہو وہ حسی نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں حسی نہیں ہوں گے اور جب حسی نہیں ہیں تو عقلی ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں عقلیات محضہ میں سے بھی نہیں ہیں، کیونکہ عقلیات محضہ جو مدرَک بالعقل ہوتی ہیں وہ تو معانی کلیہ ہیں اور یہ دونوں ان جزئیات میں سے ہیں جو حواسِ باطنہ کی طرف منسوب ہوتی ہیں بلکہ یہ دونوں ان وجدانیات میں سے ہیں جن کا قوی باطنہ کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے: شکم سیری، بھوک، خوشی، غم، غصہ، اور خوف۔ الحاصل یہ دونوں عقلی محض میں داخل نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں لذت اور الم حسی مراد ہیں، حسی کا مطلب یہ ہے کہ نفس، وجدان یعنی حواس باطنہ کے واسطہ سے ان کا ادراک کرتا ہے،

لذت اور الم حسی اور عقلی کے درمیان فرق یہ ہے کہ لذت اور الم حسی میں مدرِک (بالکسر) حواس باطنہ کے واسطہ سے نفس، ہوتا ہے اور مدرَک (بفتح الراء) جواس باطنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور لذت اور الم عقلی یہ دونوں حاسہ کی طرف منسوب نہیں ہوتے بلکہ ان دونوں میں مدرِک عقل ہوتی ہے اور مدرَک بفتح الراء عقلیات یعنی معانی ملکیہ میں سے ہوتا ہے الحاصل لذت اور الم سے اس جگہ لذت والم، حسی مراد ہیں جن کا حواسِ باطنہ کے واسطہ سے نفس ادراک کرتا ہے اور جو وجدانیات میں سے ہیں اور حواس ظاہرہ سے مدرَک نہ ہونے کی وجہ سے عقلی میں داخل ہیں ورنہ تو لذت والم عقلی عقلیات محضہ میں سے ہیں وجدانیات میں سے نہیں ہیں لذت والم عقلی جو عقلیات محضہ میں سے ہیں ان کی مثال جیسے: قوت عاقلہ کا علم کی شرافت اور جہل کی مضرت کا ادراک کرنا عقلیات محضہ میں سے ہے انکا وجدانیات سے کوئی تعلق نہیں ہے، حاصل یہ کہ وہ لذت والم جن کا حواس باطنہ کے واسطہ سے نفس ادراک کرتا ہے وہ وجدانیات میں سے ہیں اور متن میں وہی مراد ہیں اور وہ لذت والم جو عقلیات محضہ میں سے ہیں وہ نہ وجدانیات میں سے ہیں اور نہ ہی یہاں مراد ہیں۔

وَوَجْهُهٗ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِیْهِ مَا یَشْتَرِکَانِ فِیْهِ اَیْ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ قُصِدَ اِشْتِرَاکُ الطَّرَفَیْنِ فِیْهِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ زَیْدًا وَالْاَسَدَ یَشْتَرِکَانِ فِیْ کَثِیْرٍ مِنَ الذَّاتِیَّاتِ وَغَیْرِهَا کَالْحَیَوَانِیَّةِ وَالْجِسْمِیَّةِ وَالْوُجُوْدِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ شَیْئًا مِنْهَا لَیْسَ وَجْهَ الشَّبْهِ وَذٰلِكَ الْاِشْتِرَاكُ یَکُوْنُ تَحْقِیْقًا اَوْ تَخْیِیْلًا وَالْمُرَادُ بِالتَّخْیِیْلِیِّ اَنْ لَا یُوْجَدَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی فِیْ اَحَدِ الطَّرَفَیْنِ اَوْ فِیْ کِلَیْهِمَا اِلَّا عَلٰی سَبِیْلِ التَّخْیِیْلِ وَالتَّاْوِیْلِ نَحْوَ مَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَکَاَنَّ النُّجُوْمَ بَیْنَ دُجَاهٗ جَمْعُ دُجْیَةٍ وَهِیَ الظُّلْمَةُ وَالضَّمِیْرُ لِلَّیْلِ وَرُوِیَ دُجَاهَا وَالضَّمِیْرُ لِلنُّجُوْمِ سُنَنٌ لَاحَ بَیْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ فَاِنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ فِیْهِ اَیْ فِیْ هٰذَا التَّشْبِیْهِ هُوَ الْهَیْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ حُصُوْلِ اَشْیَاءَ مُشْرِقَةٍ بِیْضٍ فِیْ جَوَانِبِ شَیْءٍ مُظْلِمٍ اَسْوَدَ فَهِیَ اَیْ تِلْكَ الْهَیْئَةُ غَیْرُ مَوْجُوْدَةٍ فِی الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَعْنِی السُّنَنَ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ اِلَّا عَلٰی طَرِیْقِ التَّخْیِیْلِ وَهُوَ السُّنَنُ وَذٰلِكَ اَیْ وُجُوْدُهَا فِی الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلٰی طَرِیْقِ التَّخْیِیْلِ اَنَّهٗ الضَّمِیْرُ لِلشَّاْنِ لَمَّا کَانَتِ الْبِدْعَةُ وَکُلُّ مَا هُوَ جَهْلٌ تَجْعَلُ صَاحِبَهَا کَمَنْ یَمْشِیْ فِی الظُّلْمَةِ فَلَا یَهْتَدِیْ لِلطَّرِیْقِ وَلَا یَاْمَنُ مِنْ اَنْ یَتَرَدّٰی فِیْ مَهْوَاةٍ شُبِّهَتِ الْبِدْعَةُ بِهَا اَیْ بِالظُّلْمَةِ وَلَزِمَ بِطَرِیْقِ الْعَکْسِ اِذَا اُرِیْدَ التَّشْبِیْهُ اَنْ تُشَبَّهَ السُّنَّةُ وَکُلُّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالنُّوْرِ لِاَنَّ السُّنَّةَ وَالْعِلْمَ مُقَابِلُ الْبِدْعَةِ وَالْجَهْلِ کَمَا اَنَّ النُّوْرَ مُقَابِلُ الظُّلْمَةِ وَشَاعَ ذٰلِكَ اَیْ کَوْنُ السُّنَّةِ وَالْعِلْمِ کَالنُّوْرِ وَالْبِدْعَةِ وَالْجَهْلِ کَالظُّلْمَةِ حَتّٰی تُخُیِّلَ اَنَّ الثَّانِیَ اَیِ السُّنَّةَ وَکُلَّ مَا هُوَ عِلْمٌ مِمَّا لَهٗ بَیَاضٌ وَاِشْرَاقٌ نَحْوَ اَتَیْتُکُمْ بِالْحَنِیْفِیَّةِ

الْبَيْضَاءِ وَالْأَوَّلُ عَلٰى خِلَافِ ذٰلِكَ أَيْ وَيُخَيَّلُ أَنَّ الْبِدْعَةَ وَكُلُّ مَا هُوَ جَهْلٌ مِمَّا لَهُ سَوَادٌ وَإِظْلَامٌ كَقَوْلِكَ شَاهَدْتُ سَوَادَ الْكُفْرِ مِنْ جَبِيْنِ فُلَانٍ فَصَارَ بِسَبَبِ تَخْيِيْلِ أَنَّ الثَّانِيَ مِمَّا لَهُ بَيَاضٌ وَإِشْرَاقٌ وَالْأَوَّلَ مِمَّا لَهُ سَوَادٌ وَإِظْلَامٌ تَشْبِيْهُ النُّجُوْمِ بَيْنَ الدُّجٰى بِالسُّنَنِ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ كَتَشْبِيْهِهَا أَيْ النُّجُوْمِ بِبَيَاضِ الشَّيْبِ فِيْ سَوَادِ الشَّبَابِ أَيْ أَبْيَضِهٖ فِيْ أَسْوَدِهٖ أَوْ بِالْأَنْوَارِ أَيْ الْأَزْهَارِ مُؤْتَلِقَةً بِالْقَافِ أَيْ لَامِعَةً بَيْنَ النَّبَاتِ الشَّدِيْدِ الْخُضْرَةِ حَتّٰى يَضْرِبَ إِلَى السَّوَادِ فَهٰذَا التَّأْوِيْلُ أَعْنِيْ تَخْيِيْلَ مَا لَيْسَ بِمُتَلَوِّنٍ مُتَلَوِّنًا ظَهَرَ اشْتِرَاكُ النُّجُوْمِ بَيْنَ الدُّجٰى وَالسُّنَنِ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ فِيْ كَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا شَيْئًا ذَا بَيَاضٍ بَيْنَ شَيْءٍ ذِيْ سَوَادٍ وَلَا يَخْفٰى أَنَّ قَوْلَهٗ لَاحَ بَيْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ أَيْ سُنَنٌ لَاحَتْ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ

ترجمہ:- اور وجہ تشبیہ وہ ہے جس میں دونوں مشترک ہوں یعنی وہ معنیٰ جس میں طرفین کو شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہ اس لئے کہ زید اور اسد ذاتیات وغیرہ جیسے حیوانیت، جسمیت، وجود وغیرہ بہت سی چیزوں میں شریک ہیں، حالانکہ ان میں سے کوئی بھی وجہ تشبیہ نہیں ہے اور یہ اشتراک تحقیقی ہوگا یا تخییلی اور تخییلی سے مراد یہ ہے کہ وہ معنیٰ احد الطرفین میں یا دونوں میں نہ پائے جائیں مگر تخییل اور تاویل کے طریقہ پر، اس کے مثل جو اس کے قول میں ہے گویا ستارے رات کی تاریکیوں کے درمیان دُجیٰ۔ دجیۃ کی جمع ہے اور وہ تاریکی ہے اور ضمیر لیل کی طرف راجع ہے اور روایت کیا گیا دجاہا اور ضمیر نجوم کے لئے ہے سنتیں ہیں جن کے درمیان بدعتیں ظاہر ہوئی ہوں اس لئے کہ اس تشبیہ میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو حاصل ہوا ایسی چمکدار سفید چیزوں کے وجود سے جو تاریک سیاہ چیز کے درمیان ہوں پس یہ ہیئت مشبہ بہ یعنی السنن بین الابتداع میں موجود نہیں ہے مگر تخییل کے طریقہ پر اور وہ یعنی اس ہیئت کا بطریق تخییل مشبہ بہ میں پایا جانا اس لئے ہے کہ ضمیر شان ہے جب بدعت اور ہر وہ چیز جو جہل ہے اپنے حامل کو اس کے مثل کر دیتی ہے جو تاریکی میں چل رہا ہو کہ وہ نہ راہ یاب ہوتا ہے اور نہ مکروہات سے محفوظ رہتا ہے تو تشبیہ دی گئی بدعت کو ظلمت کے ساتھ اور لازم آ گیا بطریقِ عکس جب ارادہ کیا جائے تشبیہ کا یہ کہ تشبیہ دی جائے سنت کو اور ہر اس چیز کو جو علم ہے نور کے ساتھ کیونکہ سنت اور علم، بدعت اور جہل کے مقابل ہیں جیسا کہ نور ظلمت کا مقابل ہے اور شائع ہو گیا یہ یعنی سنت اور علم کا نور کے مانند ہونا اور بدعت اور جہل کا ظلمت کے مانند ہونا یہاں تک کہ خیال کیا جانے لگا کہ ثانی یعنی اور ہر وہ چیز جو علم ہے ان چیزوں میں سے ہے جن کے لئے روشنی ثابت ہے جیسے میں تمہارے پاس روشن ملت لایا ہوں اور اول اس کے لئے خلاف ہے

یعنی خیال کیا جائے گا کہ بدعت اور ہر وہ چیز جو جہل ہے ان چیزوں میں سے ہے جن کے لئے سیاہی اور ظلمت ثابت ہو، جیسے: تیرا قول دیکھ لی میں نے کفر کی سیاہی فلاں کی پیشانی میں پس ہوگئی اس تخییل کی وجہ سے کہ ثانی ان چیزوں میں سے ہے جن کے لئے روشنی ہے اور اول ان چیزوں میں سے ہے جن کے لئے تاریکی ہے، تاریکی کے درمیان ستاروں کی تشبیہ سنتوں کے ساتھ بدعت کے درمیان ایسی ہے جیسا کہ ستاروں کی تشبیہ بڑھاپے کی سفیدی کے ساتھ جوانی کی تاریکی میں یعنی بڑھاپے کی سفیدی جوانی کی سیاہی میں یا چمک دمک والی کلیوں کے ساتھ موصوفہ قاف کے ساتھ چمکدار گہری سبز پتیوں کے درمیان یہاں تک کہ وہ مائل بسواد ہوں پس اس تاویل کے ذریعہ یعنی غیر متلوّن کو متلون خیال کرنے کے سبب ظاہر ہوگیا ستاروں کا تاریکی کے درمیان اور سنتوں کا بدعتوں کے درمیان مشترک ہونا ان دونوں میں سے ہر ایک کے سفیدی والی چیز کے سیاہی والی چیز کے درمیان ہونے میں اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کا قول لاح بینھن ابتداع باب قلب سے ہے یعنی سنن لاحت بین الابتداع۔

(تشریح:-) تشبیہ کے ارکان میں سے دوسرا رکن وجہ شبہ ہے وجہ شبہ سے مراد وہ وصف اور معنیٰ ہے جس میں طرفین کو شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو، وہ مراد نہیں ہے جس میں طرفین شریک ہوں اگرچہ ارادہ نہ کیا گیا ہو مثلاً زید مشبہ اور اسد مشبہ بہ بہت سی ذاتیات اور غیر ذاتیات میں شریک ہیں مثلاً حیوانیت، جسمیت، امکان۔ حدوث اور وجود میں شریک ہیں مگر چونکہ ان میں شرکت کا ارادہ نہیں کیا جاتا اس لئے ان میں سے کوئی بھی وجہ شبہ نہ ہوگا اور شجاعت میں چونکہ ان دونوں کو شریک کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے اس لئے شجاعت وجہ شبہ ہوگی۔ الحاصل وجہ شبہ کے لئے ضروری ہے کہ اس میں طرفین کو شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اور اگر کسی چیز میں طرفین شریک ہوں مگر شرکت کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو وہ وجہ شبہ نہیں کہلائے گی۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہ اشتراک کبھی تو تحقیقی ہوتا ہے اور کبھی تخییلی ہوتا ہے اور تخییلی سے مراد یہ ہے کہ وہ وصف اور معنیٰ طرفین میں یا احد الطرفین میں صرف تخییل اور تاویل کے طریقہ پر پایا جائے۔ وجہ شبہ تخییلی کی مثال قاضی تنوخی کا یہ شعر ہے ۔

کانّ النجوم بین دجاہ ❁ سنن لاح بینھن ابتداع

نجوم، واحد نجم ستارہ۔ دُجیٰ واحد دجیۃ تاریکی دجاہ کی ضمیر عدم ذکر لیل کی طرف راجع ہے جو اس سے پہلے شعر میں واقع ہے اور ایک روایت میں دجاہا ضمیر مؤنث کے ساتھ ہے اس صورت میں ضمیر کا مرجع نجوم ہوگا۔ سنن کانّ کی خبر ہے واحد سنت طریقہ مراد رسول اللہ ﷺ کی سنتیں ہیں لاح معنی ظہر ابتداع معنی بدعت۔

ترجمہ: رات کی تاریکیوں کے درمیان ستارے ایسے ہیں جیسا کہ سنتوں کے درمیان بدعت ظاہر ہو۔ اس شعر میں

وجہ شبہ وہ ہیئت اور شکل ہے جو ایسی چمکدار روشن چیزوں کے وجود سے حاصل ہو جو ظلمت و تاریکی کے درمیان ہوں اب یہ وجہ شبہ، مشبہ یعنی النجوم بین الدجی میں تو تحقیقی ہے لیکن مشبہ بہ یعنی السنن بین الابتداع میں صرف تخییلی اور تاویلی ہے کیونکہ اشراق اور ظلمت اجسام کے اوصاف ہیں اور سنت اور بدعت از قبیل معانی ہیں لہٰذا یہ ہیئت مشبہ بہ میں صرف تخییل اور تاویل کے طریقہ پر ہوگی اور اس ہیئت کے مشبہ بہ میں بطریق تخییل موجود ہونے کی صورت یہ ہے کہ بدعت اور ہر وہ چیز جس کا ارتکاب جہالت ہو اختیار کرنے سے آدمی بالکل ایسا ہوتا ہے جیسے کوئی ظلمت اور تاریکی اور اندھیرے میں ہو کہ نہ وہ راہ دیکھ پاسکتا ہے اور نہ خطرات سے محفوظ رہ سکتا ہے، اس لئے بدعت کو ظلمت کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور اس کے برعکس جب تشبیہ کا ارادہ کیا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ سنت کو اور ہر اُس چیز کو جس کا ارتکاب علم ہو اختیار کرنے سے آدمی ایسا ہو جاتا ہے جیسے کوئی نور اور روشنی میں ہو کہ وہ راہ بھی دیکھ لیتا ہے اور خطرات سے محفوظ بھی ہو جاتا ہے، پس چونکہ سنت بدعت کے مقابلہ میں ہے اور علم جہالت کے اور نور ظلمت کے۔ اس لئے سنت کو اور اُس چیز کو جو از قبیل علم ہو نور کے ساتھ تشبیہ دی جانے لگی۔ اور اس کا استعمال اتنا شائع ذائع ہو گیا کہ یہ خیال کیا جانے لگا۔ کہ ان کے لئے روشنی ثابت ہے اسی پر آنحضور ﷺ کا ارشاد گرامی وارد ہوا ہے: اتیتکم بالحنیفیة البیضاء میں تمہارے پاس روشن ملت لایا ہوں، اسی طرح بدعت اور ہر اس چیز کے متعلق جو از قبیلِ جہالت ہوتی ہے یہ خیال کیا جانے لگا کہ ان کے لئے تاریکی ثابت ہے، جیسے کہا جاتا ہے: شاهدت سواد الكفر من جبين فلان میں نے فلاں شخص کی پیشانی میں کفر کی تاریکی دیکھ لی۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس تخییل مذکور کی وجہ سے النجوم بین الدجی کو السنن بین الابتداع کے ساتھ تشبیہ دینا اسی طرح صحیح ہے جیسا کہ النجوم بین الدجی کو بڑھاپے میں بالوں کی سفیدی اور جوانی میں سیاہی کے ساتھ یا سبز پتیوں میں سفید کلیوں کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح ہے پس اس تاویل کی وجہ سے یعنی غیر متلون کو متلون خیال کرنے کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ستاروں کا تاریکی کے درمیان اور سنتوں کا بدعتوں کے درمیان مشترک ہونا اس امر میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک سفیدی والی چیز سیاہی والی چیز کے درمیان ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ بات ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ لاح بینھن ابتداع باب قلب سے ہے اصل میں یوں ہے لاحت بین الابتداع کیونکہ بدعت کے درمیان سنت ظاہر ہوتی ہے نہ کہ سنتوں کے درمیان بدعت۔ اس قلب میں نکتہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ شاعر کے زمانہ میں سنتیں زیادہ اور بدعت کم ہے گویا بدعت سنتوں کے درمیان چمکتی اور ظاہر ہوتی ہے اسی نکتہ کی وجہ سے فاضل شاعر نے بدعت کو مفرد ذکر کیا ہے اور سنن کو بصیغہ جمع۔

فَعُلِمَ مِنْ وُجُوْبِ اِشْتِرَاكِ الطَّرَفَيْنِ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ فَسَادُ جَعْلِهٖ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِيْهِ فِیْ قَوْلِ الْقَائِلِ اَلنَّحْوُ فِی الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِی الطَّعَامِ كَوْنُ الْقَلِيْلِ مُصْلِحًا وَالْكَثِيْرِ مُفْسِدًا

لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ اَعْنِیْ النَّحْوَ لَایَشْتَرِكُ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی لِاَنَّ النَّحْوَ لَایَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ اِذْلَایَخْفٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ هٰهُنَا رِعَایَةُ قَوَاعِدِهٖ وَاِسْتِعْمَالُ اَحْكَامِهٖ مِثْلُ رَفْعِ الْفَاعِلِ وَنَصْبِ الْمَفْعُوْلِ وَهٰذِهٖ اِنْ وُجِدَتْ فِیْ الْكَلَامِ بِكَمَالِهَا صَارَ صَالِحًا لِفَهْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ لَمْ تُوْجَدْ بَقِیَ فَاسِدًا وَلَمْ یُنْتَفَعْ بِهٖ بِخِلَافِ الْمِلْحِ فَاِنَّهٗ یَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ بِاَنْ یُّجْعَلَ فِیْ الطَّعَامِ الْقَدْرُ الصَّالِحُ مِنْهُ اَوْاَقَلَّ اَوْ اَكْثَرَ بَلْ وَجْهُ الشِّبْهِ هُوَ الصَّلَاحُ بِاِعْمَالِهِمَا وَالْفَسَادُ بِاِهْمَالِهِمَا

ترجمہ:- پس وجہ شبہ میں اشتراکِ طرفین کے ضروری ہونے سے معلوم ہوگیا قائل کے قول النحو فی الکلام کالملح فی الطعام میں وجہ شبہ قرار دینے کا فساد قلیل کا مصلح ہونا اور کثیر کا مفسد ہونا اس لئے کہ مشبہ یعنی نحو اس معنی میں (ملح) کے ساتھ شریک نہیں ہے کیونکہ نحو قلت اور کثرت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہاں نحو سے مراد اس کے قواعد کی رعایت کرنا اور اس کے احکام کو استعمال کرنا ہے، مثلاً فاعل کو رفع دینا اور مفعول کو نصب دینا اگر یہ چیز کلام میں بکمالہ پائی گئی تو فہم مراد کے قابل ہوگا اور اگر نہ پائی گئی تو فاسد رہے گا اور غیر نافع ہوگا برخلاف ملح کے کہ وہ قلت و کثرت کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ کھانے میں اس کی معتد بہ مقدار ڈالی جائے یا کم یا زائد بلکہ وجہ شبہ وہ صالح ہونا ہے ان کے استعمال سے اور فاسد ہونا ہے ان کے ترک سے۔

تشریح:- یہ عبارت ماتن کے قولِ سابق وو جهه مایشتر کان فیه پر متفرع ہے یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وجہ شبہ میں تشبیہ کی دونوں طرفوں کا اشتراک ضروری ہے وجہ شبہ تحقیقی ہو یا تخییلی ہو۔ تو قائل کے قول النحو فی الکلام کالملح فی الطعام میں قلیل کے مصلح ہونے اور کثیر کے مفسد ہونے کو وجہ شبہ قرار دینا غلط ہے یعنی اس چیز کو وجہ شبہ قرار دینا کہ نحو اور نمک میں سے ہر ایک کی مقدار قلیل مصلح اور مقدار کثیر مفسد ہے غلط ہے یعنی یہ کہنا کہ کلام میں نحو کی مقدار قلیل مصلح اور مقدار کثیر مفسد ہے جیسا کہ طعام میں نمک کی مقدار قلیل مصلح اور مقدار کثیر مفسد ہے غلط ہے؛ کیونکہ اس وجہ شبہ یعنی مقدارِ قلیل کے مصلح ہونے اور مقدارِ کثیر کے مفسد ہونے میں مشبہ یعنی نحو، نمک کے ساتھ شریک نہیں ہے اس لئے کہ نحو قلت اور کثرت کو قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ یہاں نحو سے مراد اس کے قواعد کی رعایت کرنا اور اس کے احکام کو استعمال کرنا ہے مثلاً فاعل کا مرفوع ہونا اور مفعول کا منصوب ہونا ہے پس اگر کلام میں یہ رعایت پورے طور پر پائی گئی تو کلام صحیح ہوگا اور فہم مراد کے قابل ہوگا اور اگر یہ رعایت کلا یا بعضاً نہ پائی گئی تو کلام فاسد اور فہم مراد میں غیر نافع ہوگا اس کے برخلاف نمک یعنی مشبہ بہ کہ وہ قلت اور کثرت کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ طعام واحد میں نمک کی معتد بہ مقدار ڈالی جائے یا کم یا زائد۔ چنانچہ اگر معتد بہ مقدار ڈالی گئی تو طعام صحیح ہوگا کھانے کے قابل ہوگا اور کم مقدار ڈالی گئی یا زائد مقدار

ڈالی گئی تو طعام خراب ہوگا۔ الحاصل مقدار قلیل کے مصلح ہونے اور مقدار کثیر کے مفسد ہونے میں نحو اور نمک چونکہ دونوں شریک نہیں ہیں اس لئے اس کو وجہ شبہ قرار دینا درست نہیں ہوگا بلکہ وجہ شبہ یہ ہوگی کہ نحو اور نمک کا مناسب استعمال مفید ہے اور ان کا ترک مفسد ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ نحو کلام میں ایسا ہے جیسا کہ نمک طعام میں یعنی کلام کے منافع، مقاصد پر دلالت کرنے میں اسی وقت حاصل ہوں گے جبکہ قواعد نحو یہ کی رعایت کی گئی ہو جیسا کہ طعم کی منفعتِ مطلوبہ علیٰ وجہ الکمال اسی وقت حاصل ہوگی جبکہ مناسب انداز پر نمک کا استعمال کیا گیا ہو۔

وَهُوَ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِيْهِ اِمَّا غَيْرُ خَارِجٍ عَنْ حَقِيْقَتِهِمَا اَیْ حَقِيْقَةِ الطَّرْفَيْنِ بِاَنْ يَّكُوْنَ تَمَامَ مَاهِيَّتِهِمَا اَوْجُزْءٍ مِنْهُمَا كَمَا فِیْ تَشْبِيْهِ ثَوْبٍ بِاٰخَرَ فِیْ نَوْعِهِمَا اَوْ جِنْسِهِمَا اَوْ فَصْلِهِمَا كَمَا يُقَالُ هٰذَا الْقَمِيْصُ مِثْلُ ذٰلِكَ فِیْ كَوْنِهِمَا كَتَّانًا اَوْ ثَوْبًا اَوْ مِنَ الْقُطْنِ

ترجمہ:- اور وہ یعنی وجہ شبہ یا تو ان دونوں کی حقیقت سے خارج نہ ہوگی بایں طور کہ ان دونوں کی تمام ماہیت ہوگی یا ان دونوں کی ماہیت کا جز ہوگی۔ جیسا کہ ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دی جائے نوع میں یا جنس میں یا فصل میں جیسا کہ کہا جائے کہ یہ قمیص اس کے مانند ہے کتان ہونے میں یا کپڑا ہونے میں یا روئی کا ہونے میں۔

تشریح:- یہاں سے مصنفؒ وجہ شبہ کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ وجہ شبہ یا تو طرفین کی حقیقت سے غیر خارج ہوگی یا خارج ہوگی اول کی تین قسمیں ہیں: (۱) وجہ شبہ ان دونوں کی تمام ماہیت ہوگی فی نوعھما سے اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جیسے: انسان کو انسان کے ساتھ تشبیہ دی جائے انسان ہونے میں یا ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ تشبیہ دی جائے کپڑا ہونے میں (۲) وجہ شبہ دونوں کی ماہیت کا جز مشترک ہو اور جنسھما سے اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، جیسے: زید کالفرس فی الحیوانیت زید حیوان ہونے میں فرس کے مانند ہے (۳) وجہ شبہ دونوں کی حقیقت کا جز ممیز ہو، جیسے: زید کعمر فی النطق ناطق ہونے میں زید عمر کے مانند ہے۔ شارح نے اوفصلھما سے اسی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا، کیونکہ اشتراک فی النوع کے لئے اشتراک فی الفصل لازم ہے۔ شارح کی بیان کردہ مثالوں کے ذکر سے پہلے یہ ذہن میں رکھئے کہ ہر ملبوس کو ثوب کہتے ہیں۔ لیکن اگر اس کو گردن میں ڈالا جائے تو وہ قمیص کہلائے گا۔ اور اگر سر پر لپیٹا جائے تو اس کو عمامہ کہیں گے اور اگر اس سے عورت کو چھپایا جائے تو اس کو سروال کہا جاتا ہے اور اگر شانوں پر رکھا جائے تو رداء کہا جاتا ہے، بس ثوب جنس ہے جس کے تحت عمامہ، قمیص، رداء وغیرہ انواع ہیں۔ شارح نے مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: کہ **ھذا القمیص مثل ذالک فی کونھما کتانا او ثوبا او من القطن** پس ثوب تو جنس کی مثال ہے اور کتان اور قطن دونوں فصل کی مثالیں ہیں؛ کیونکہ ثوب تو جنس ہے اور کتان،

قطن، حریر، صوف فصلیں ہیں اور جب ایسا ہے تو شارح نوع کی مثال کو ترک کرنے والا ہوگا۔ پس شارح کے لئے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں فرماتے: هٰذا الثوب مثل هٰذا الثوب فی كونهما قميصا أو هٰذا الملبوس مثل هٰذا الملبوس فی كونهما ثوبا او هٰذا الثوب مثل هٰذَا الثوب فی كونهما من كتان او قطن۔ اس صورت میں پہلی مثال نوع کی ہوگی، دوسری جنس کی ہوگی اور تیسری اور چوتھی فصل کی ہوگی۔

اَوْ خَارِجٌ عَنْ حَقِيْقَةِ الطَّرَفَيْنِ صِفَةٌ اَیْ مَعْنًى قَائِمٌ بِهِمَا ضَرُوْرَةَ اشْتِرَاكِهِمَا فِيْهِ وَتِلْكَ الصِّفَةُ اِمَّا حَقِيْقَةٌ اَیْ هَيْئَةٌ مُتَمَكِّنَةٌ فِی الذَّاتِ مُتَقَرِّرَةٌ فِيْهَا وَهِیَ اِمَّا حِسِّيَّةٌ اَیْ مُدْرَكَةٌ بِاِحْدَی الْحَوَاسِّ كَالْكَيْفِيَاتِ الْجِسْمِيَّةِ اَیِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْاَجْسَامِ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْبَصَرِ وَهِیَ قُوَّةٌ مُتَرَتِّبَةٌ فِی الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَاقَيَانِ فَتَفْتَرِقَانِ اِلَی الْعَيْنَيْنِ مِنَ الْاَلْوَانِ وَالْاَشْكَالِ وَالشَّكْلُ هَيْئَةٌ اِحَاطَةِ نِهَايَةٍ وَاحِدَةٍ اَوْ اَكْثَرَ بِالْجِسْمِ كَالدَّائِرَةِ وَنِصْفِ الدَّائِرَةِ وَ الْمُثَلَّثِ وَالْمُرَبَّعِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَالْمَقَادِيْرِ جَمْعُ مِقْدَارٍ وَهُوَ كَمٌ مُتَّصِلٌ قَارُّ الذَّاتِ كَالْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْحَرَكَاتِ وَالْحَرَكَةُ هِیَ الْخُرُوْجُ مِنَ الْقُوَّةِ اِلَی الْفِعْلِ عَلٰی سَبِيْلِ التَّدْرِيْجِ وَفِیْ جَعْلِ الْمَقَادِيْرِ وَالْحَرَكَاتِ مِنَ الْكَيْفِيَاتِ تَسَامُحٌ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا اَیْ بِالْمَذْكُوْرَاتِ كَالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْمُتَّصِفِ بِهِمَا الشَّخْصُ بِاِعْتِبَارِ الْخِلْقَةِ الَّتِیْ هِیَ مَجْمُوْعُ الشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَكَالضِّحْكِ وَالْبُكَاءِ الْحَاصِلَيْنِ بِاِعْتِبَارِ الشَّكْلِ وَالْحَرَكَةِ

ترجمہ:۔ یا وجہ شبہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہوگی صفت ہوگی۔ یعنی معنیٰ قائم بالطرفین ہوگی اس لئے کہ وہ دونوں اس میں شریک ہیں اور یہ صفت یا حقیقیہ ہوگی۔ یعنی ایسی ہیئت ہوگی جو ذات میں متمکن اور متقرر ہو حسیہ ہوگی یعنی حواس میں سے کسی ایک کے ذریعہ مدرک ہوگی۔ جیسے: کیفیاتِ جسمیہ یعنی وہ کیفیات جو اجسام کے ساتھ خاص ہوں۔ جو مدرک بالبصر ہوں، بصر وہ قوت ہے جو ان دو خالی پٹھوں میں بچھائی گئی ہے جو آپس میں ملاقی ہو کر دونوں آنکھوں کی طرف نکلتے ہوئے جدا ہو جاتے ہیں، جیسے الوان و اشکال۔ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک یا زائد نہایتوں کے احاطہ سے جسم کو حاصل ہو جیسے دائرہ، نصف دائرہ، مثلث، مربع وغیرہ اور مقادیر، مقدار کی جمع ہے (مقدار) کم متصل قار الذات کو کہتے ہیں۔ جیسے خط، سطح، اور حرکات اور حرکت بتدریج قوت سے فعل کی طرف نکلنا ہے، مقادیر اور حرکات کو کیفیات میں سے قرار دینے میں تسامح ہے اور وہ کیفیات جو مذکورہ کیفیات کے ساتھ متصل ہوں۔ جیسے وہ حسن و قبح جن کے ساتھ آدمی خلقۃً متصف ہوتا ہے وہ خلقۃً جو شکل اور لون کا مجموعہ ہے جیسے ضحک اور بکاء جو شکل اور حرکت کے اعتبار سے حاصل ہوتے ہیں۔

(تشریح:-) اوخارج، مصنف کے قول غیر خارج کے مقابل ہے اور مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ یا طرفین کی حقیقت سے خارج ہوگی یعنی ایسی صفت ہوگی جو طرفین کے ساتھ قائم ہو کیونکہ طرفین کا اس صفت اور معنی میں شریک ہونا ضروری ہے اور اشتراک یہ ہی ہے کہ وہ معنی ان دونوں طرفوں کے ساتھ قائم ہو پھر اس صفت کی دو قسمیں ہیں: صفتِ حقیقیہ ہوگی یا صفت اضافیہ ہوگی۔ صفت حقیقیہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذات میں اس طرح متمکن اور ثابت ہو کہ ذات میں اس کا حصول دوسرے کی طرف قیاس کرتے ہوئے نہ ہو اور اضافیہ کا مطلب یہ ہے کہ ذات میں اس کا جہل دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو۔ پھر حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں: حسیہ ہوگی یا عقلیہ، حسیہ کا مطلب یہ ہے کہ حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ مدرَک ہو، جیسے: وہ کیفیات جو جسم کے ساتھ مختص ہوں۔ پھر حسیہ کی پانچ قسمیں ہیں اوّل وہ صفت حقیقیہ حسیہ جو مدرَک بالبصر ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ بصر وہ قوت ہے جو ان دو خالی پٹھوں میں بچھا دی گئی ہے جو آپس میں ملاقی ہو کر دونوں آنکھوں کی طرف نکلتے ہوئے جدا ہو جاتے ہیں، یعنی مقدم دماغ میں دو رگیں ہیں دونوں جوف دار یا نالی دار ہیں اسی لئے ان کو عصبتین مجوفتین کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک مقدم دماغ کی دائیں جانب سے نکل کر بائیں طرف مڑتی ہے اور دوسری بائیں جانب سے نکل کر دائیں جانب مڑتی ہے، یہ دونوں رگیں ایک جگہ باہم صلیب کی طرح مل جاتی ہیں اسی کو تقاطع صلیبی کہا جاتا ہے۔ الحاصل صفت حقیقیہ حسیہ کی پہلی قسم وہ ہے جو مدرک بالبصر ہو جیسے الوان جیسے کہا جاتا ہے خدہ کالورد فی الحمرۃ اس کا رخسار سرخی میں گلاب کے پھول کی طرح ہے، وشعرہ کالغراب فی السواد اس کے بال سیاہی میں کوے کی طرح ہیں اور اشکال چنانچہ شکل میں تشبیہ کے وقت کہا جاتا ہے: راسہ کالبطیخ الشامی فی الشکل اس کا سر شکل میں شامی خربوزے کی طرح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک یا زائد نہایتوں کے احاطہ سے جسم کو حاصل ہو، جیسے: دائرہ، نصف دائرہ، مثلث، مربع، مخمس، مسدس وغیرہ اور مقادیر۔ مقادیر، مقدار کی جمع ہے اور مقدار وہ کم متصل ہے جو قار الذات ہو، متصل کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اجزاء کے لئے ایسی حد مشترک ہو جس کے پاس آکر یہ تمام اجزاء اس طرح مل جاتے ہوں کہ یہ حد اجزاء میں سے اگر ایک نہایت ہو تو دوسرے کی بدایت ہو مثلاً ایک خط ہے جب اس کو تین اجزاء کی طرف تقسیم کیا جائے تو دو خط اس طرح ہوں گے کہ ان میں سے ایک کی نہایت دوسرے کی ابتداء ہوگی۔ اور ان دونوں کے درمیان حد مشترک نقطہ وسطی ہوگا، کیونکہ وہ احد الخطین کی نہایت ہے اور دوسرے کی بدایت ہے، متصل کی قید لگا کر عدد کو خارج کیا گیا ہے، کیونکہ وہ بھی از قبیلہ کم ہے لیکن کم منفصل ہے کم متصل نہیں ہے، اس کو جب تقسیم کیا جائے گا تو ان میں سے ایک کی نہایت دوسرے کی بدایت نہیں ہوگی۔ یعنی ان کے درمیان کوئی حد مشترک نہیں ہوتی ہے، قار الذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ ثابت الذات ہو یعنی اس کے اجزاء مفروضہ خارج میں ثابت ہوں قار الذات کی قید لگا کر زمانہ کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ زمانہ اگرچہ کم متصل ہے لیکن اس کے اجزاء خارج میں ثابت نہیں ہوتے، الحاصل مقدار وہ کم متصل ہے جو قار الذات ہو، جیسے: خط اور سطح۔ اصل میں مقدار کی تین قسمیں ہیں۔

کیونکہ اگر وہ صرف طول میں تقسیم کو قبول کرتی ہے تو خط ہے اور اگر طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرتی ہے تو سطح ہے اور اگر طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول کرتی ہے تو جسم تعلیمی ہے اور اگر تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول نہ کرے تو اس کو نقطہ کہا جاتا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مقادیر اور حرکات، حرکت کی جمع ہے حرکت قوت سے فعل کی طرف تدریجاً نکلنے کا نام ہے۔ اور حرکات کو کیفیات میں سے شمار کرنے میں تسامح ہے، کیونکہ مقدار تو مقولۂ کم سے ہے اور حرکت مقولۂ این اور اعراض نسبیہ سے ہے اور کیفیت نہ تو تقسیم کا تقاضہ کرتی ہے اور نہ نسبت کا، لہٰذا یہ دونوں کیفیات میں سے نہیں ہوں گے، اور جب ایسا ہے تو ان کو کیفیات کی مثال میں ذکر کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک مقادیر اور حرکات کیفیات میں سے ہیں، لہٰذا ان کو کیفیات کی مثال میں ذکر کرنا درست ہے اور وہ جو مدرکات بصر کے ساتھ متصل ہیں، جیسے: حسن اور قبح جن کے ساتھ انسان متصف ہوتا ہے، اس خلقت کے اعتبار سے جو شکل اور رنگ کا مجموعہ ہے اور جیسے ضحک اور بکاء جو شکل اور حرکت کے اعتبار سے حاصل ہیں، مثلاً حسن میں تشبیہ دیتے ہوئے کہا جاتا ہے: وجھہ کالشمس فی الاشراق والاستدارۃ اس کا چہرہ منور ہونے اور گول ہونے میں سورج کی طرح ہے۔ اور قبح میں تشبیہ دیتے ہوئے کہا جاتا ہے: وجھہ کالقرمود الاخضر فی شکلہ ولونہ اسکا چہرہ شکل اور رنگ میں سبز پہاڑی بکرے کی طرح ہے اور جیسے ضحک میں مدح کے طور پر تشبیہ دیتے ہوئے کہتے ہیں: فمہ فی ضحکہ کالاقحوان عند انفتاحہ اس کا منہ ضحک کے وقت ایسا ہے جیسا کہ گلِ بابونہ اس کے کھلنے کے وقت اور بکاء بطریقِ ذم فمہ فی بکائہ کفم الکلب عند حتفہ اس کا منہ رونے کے وقت ایسا ہے جیسا کہ مرتے وقت کتے کا منہ۔

أَوْ بِالسَّمْعِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ بِالْبَصَرِ وَالسَّمْعُ قُوَّةٌ رُتِّبَتْ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى سَطْحِ بَاطِنِ الصِّمَاخَيْنِ يُدْرَكُ بِهَا الْأَصْوَاتُ مِنَ الْأَصْوَاتِ الْقَوِيَّةِ وَالضَّعِيْفَةِ وَالَّتِيْ بَيْنَ بَيْنَ وَالصَّوْتُ يَحْصُلُ مِنَ التَّمَوُّجِ الْمَعْلُوْلِ لِلْقَرْعِ الَّذِيْ هُوَ اِمْسَاسٌ عَنِيْفٌ وَالْقَلْعُ الَّذِيْ هُوَ تَفْرِيْقٌ بِشَرْطِ مُقَاوَمَةِ الْمَقْرُوْعِ لِلْقَارِعِ وَالْمَقْلُوْعِ لِلْقَالِعِ وَيَخْتَلِفُ الصَّوْتُ قُوَّةً وَضُعْفًا بِحَسَبِ قُوَّةِ الْمُقَاوَمَةِ وَضُعْفِهَا أَوْ بِالذَّوْقِ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى جِرْمِ اللِّسَانِ مِنَ الطُّعُوْمِ كَالْحَلَاوَةِ وَالْمَرَارَةِ وَالْمُلُوْحَةِ وَالْحُمُوْضَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ أَوْ بِالشَّمِّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُرَتَّبَةٌ فِيْ زَائِدَتَيْ مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيْهَتَيْنِ بِحَلَمَتَيِ الثَّدْيِ مِنَ الرَّوَائِحِ أَوْ بِاللَّمْسِ وَهِيَ قُوَّةٌ سَارِيَةٌ فِي الْبَدَنِ كُلِّهٖ يُدْرَكُ بِهَا الْمَلْمُوْسَاتُ مِنَ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْيُبُوْسَةِ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةُ هِيَ أَوَائِلُ الْمَلْمُوْسَاتِ بِهَا وَالْأُوْلَيَانِ مِنْهَا فِعْلِيَّتَانِ وَالْأُخْرَيَانِ

اِنْفِعَالِيَّتَانِ وَالْخُشُوْنَةِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ كَوْنِ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ أَخْفَضَ وَبَعْضِهَا أَرْفَعَ وَالْمَلَاسَةِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ اِسْتِوَاءِ وَضْعِ الْأَجْزَاءِ وَاللِّيْنِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِيْ قَبُوْلَ الْغَمْزِ إِلَى الْبَاطِنِ وَيَكُوْنُ لِلشَّيْءِ بِهَا قِوَامٌ غَيْرُ سَيَّالٍ وَالصَّلَابَةِ وَهِيَ تُقَابِلُ اللِّيْنَ وَالْخِفَّةِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ أَنْ يَّتَحَرَّكَ إِلَى الصَّوْبِ الْمُحِيْطِ لَوْلَمْ يَعُقْهُ عَائِقٌ وَالثِّقَلِ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ أَنْ يَّتَحَرَّكَ إِلَى صَوْبِ الْمَرْكَزِ لَوْلَمْ يَعُقْهُ عَائِقٌ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا أَيْ بِالْمَذْكُوْرَاتِ كَالْبَلَّةِ وَالْجَفَافِ وَاللُّزُوْجَةِ وَالْهَشَاشَةِ وَاللَّطَافَةِ وَالْكَثَافَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ

ترجمہ:- یا (مدرک) بالسمع ہو (یہ) بالبصر پر معطوف ہے اور سمع وہ قوت ہے جو اُس پٹھے میں رکھ دی گئی ہے جو کانوں کے سوراخوں کی سطح باطن پر بچھا ہوا ہے جس سے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے یعنی قوی، ضعیف اور درمیانی قسم کی آوازیں اور صوت اس تموج سے حاصل ہوتی ہے جو معلول ہے اس قرع کا کہ وہ سخت ٹکراؤ ہے اور وہ قلع کہ وہ تفریق ہے اس شرط کے ساتھ کہ مقروع اور قارع اور مقلوع اور قالع میں مقاومت ہو اور آواز مختلف ہوتی ہے، قوت وضعف میں مقاومت کی قوت اور اس کے ضعف کے اعتبار سے یا (مدرک) بالذوق ہو اور ذوق اس پٹھے میں پھیلی ہوئی قوت ہے جو جرم لسان پر بچھا ہوا ہے ذائقوں سے جیسے مٹھاس، تلخی، نمکینی، ترشی وغیرہ یا (مدرک) بالشم ہو، شم وہ قوت ہے جو مقدم دماغ کے ان زائدوں میں رکھی ہوئی ہے جو سرِ پستان کے مشابہ ہوتے ہیں خوشبوؤں سے یا (مدرک) باللمس ہو لمس وہ قوت ہے جو پورے بدن میں سرایت کئے ہوئے ہے، جس سے ملموسات کا ادراک کیا جاتا ہے، جیسے حرارت، برودت، تری اور خشکی اور یہ چاروں قوت لمس کے ذریعہ اوائل ملموسات ہیں ان میں سے اول کے دو فعلی ہیں اور دوسرے دو انفعالی اور خشونت اور خشونت وہ کیفیت ہے جو بعض اجزاء کے اونچے اور بعض کے نیچے ہونے سے حاصل ہوتی ہے اور ملامست وہ کیفیت ہے جو وضع اجزاء کے استواء سے حاصل ہوتی ہے اور لین اور وہ، وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم دخول فی الباطن کو قبول کرتا ہے اور اس کی وجہ سے شئ کے لئے غیر سیال قوام ہوتا ہے اور صلابت اور یہ لین کی ضد ہے اور خفت اور وہ، وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم صوب محیط کی طرف حرکت کرتا ہے اگر کوئی امر مانع نہ ہو اور ثقل اور وہ، وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مرکز کی طرف حرکت کا تقاضہ کرتا ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور وہ کیفیات جو ان سے متصل ہوں جیسے تری، خشکی، چپکاہٹ، شادمانی، لطافت، کثافت وغیرہ۔

تشریح:- حسیہ کی پانچ قسموں میں سے دوسری قسم وہ صفت حقیقیہ حسیہ ہے جو مدرک بالسمع ہو، شارح کہتے

ہیں کہ بالسمع، بالبصر پر معطوف ہے اور سمع اس قوت کا نام ہے جس کو اللہ رب العزت نے اُس پٹھے میں رکھ دیا ہے جو پٹھا دونوں کانوں کے دونوں سوراخوں کی باطنی سطح پر بچھا ہوا ہے، جس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ الحاصل دوسری قسم وہ ہے جو مدرَک بالسمع ہو یعنی قوی، ضعیف اور درمیانی آواز قوی سے مراد بلند آواز اور ضعیف سے مراد پست آواز اور درمیانی سے مراد معتدل آواز۔ والصوت یحصل سے شارح نے صوت کی حقیقت بیان کی ہے۔ پہلے آپ یہ سمجھئے کہ تموج کے معنیٰ متحرک ہونا التموج پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے، چنانچہ اس سے مراد تموجِ ہوا اور تحرکِ ہوا ہے اور یہ تموج معلولی ہے اس کی علت قرع ہے، قرع کے معنیٰ ہیں ایک جسم کو دوسرے جسم پر مارنا، جیسے ایک ہتھیلی کو دوسری پر مارنا یا ہاتھ کو دروازے پر مارنا۔ امساس کے معنیٰ ملانا، چھونا، عنیف سخت اور امساسِ عنیف سے مراد سخت ٹکراؤ ہے اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو جسموں کے سخت ٹکراؤ کی وجہ سے تموجِ ہوا اور تحرکِ ہوا سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کا نام صوت ہے، اسی طرح قلع یعنی دو متصل چیزوں کے درمیان تفریق کرنے سے تموجِ ہوا اور تحرکِ ہوا سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کا نام صوت ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قارع اور مقروع اسی طرح قالع اور مقلوع کے درمیان قوت اور صلابت میں برابری کا پایا جانا شرط ہے۔ مقاومت کی قوت اور ضعف کے اعتبار سے ہی آواز میں قوت و ضعف کا اختلاف پیدا ہوتا ہے، یعنی اگر مقاومت قوی ہے مثلاً ایک بھاری پتھر کو اُسی جیسے دوسرے پتھر پر قوت اور طاقت کے ساتھ مارا تو اس مقاومت کے قوی ہونے سے آواز قوی اور بلند ہوگی۔ اور اگر ایک چھوٹے سے پتھر کو اسی جیسے دوسرے پتھر پر طاقت کے ساتھ مارا تو اس مقاومت کے ضعیف ہونے سے آواز بھی ضعیف اور پست ہوگی۔ اسی طرح قالع اور مقلوع کے درمیان بھی مقاومت شرط ہے اور اس کے قوی اور ضعیف ہونے کے اعتبار سے ہی آواز کی قوت وضعف میں اختلاف پیدا ہوگا، مثلاً مٹی کا ایک ڈھیر ہے ایک بڑے اور جوان مرد نے اس میں اپنا پیر مار کر اس کے دو حصے کر دیئے تو اس میں آواز قوی ہوگی اور اگر ایک چھوٹے سے بچے نے اپنا پیر مار کر اس کے دو حصے کئے تو اس میں آواز ضعیف ہوگی۔ الحاصل دو جسموں کے سخت ٹکراؤ یا دو متصل چیزوں کے درمیان سخت تفریق کرنے کی وجہ سے تحرکِ ہوا سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کا نام صوت ہے۔ اس کے بعد جب یہ ہوا کانوں کے سوراخوں میں داخل ہو کر اُس پٹھے سے ٹکراتی ہے جس میں وہ قوت رکھی ہوئی ہے تو وہ قوت اس آواز کا ادراک کر لیتی ہے اور بالذوق سے مصنف صفتِ حقیقیہ حسیہ کی تیسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں، یعنی تیسری قسم وہ ہے جو مدرَک بالذوق ہو۔ ذوق وہ قوت ہے جس کو اُس عصبہ میں پھیلا دیا گیا ہے جو عصبہ جرم لسان پر بچھا دیا گیا ہے اس قوت کا کام مزوں کا ادراک کرنا ہے، جیسے مٹھاس، تلخی، نمکینی، ترشی۔ اور بالشم سے مصنف نے صفتِ حقیقیہ حسیہ کی چوتھی قسم بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جو مدرَک بالشم ہو اور شم وہ قوت ہے جس کو ان دونوں اعصاب میں رکھا گیا ہے جو مقدم دماغ سے نکلتے ہیں اور سر پستان کے مشابہ ہوتے ہیں، اس قوت کا کام بو کا ادراک کرنا ہے جو ہوا کے ساتھ ناک میں چڑھتی ہے، جو سانس کے ذریعہ کھینچی جاتی ہے

اور باللمس سے پانچویں قسم بیان کی ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ پانچویں قسم وہ ہے جو مدرَک باللمس ہو اور لمس وہ قوت ہے جو سارے بدن میں سرایت کئے ہوئے ہے جس سے ملموسات کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے حرارت، برودت، رطوبت، یبوست۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ چاروں اوائل ملموسات ہیں کیونکہ ان چاروں کا ادراک قوتِ لمس کے ذریعہ اولاً اور بالذات کیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان چاروں میں اول کی دو یعنی حرارت اور برودت فعلی ہیں یعنی اپنے موصوف میں مؤثر ہیں کیونکہ یہ دونوں جمع اور تفریق کا تقاضہ کرتی ہیں اور جمع اور تفریق دونوں فعل ہیں۔ اور بعد کی دونوں انفعالی ہیں یعنی اپنے موصوف کے متاثر ہونے کا تقاضہ کرتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ قوتِ لمس کے ذریعہ جن کا ادراک کیا جاتا ہے ان میں سے مذکورہ چار کے علاوہ خشونت ہے، ملاست ہے، لین ہے، صلابت ہے، خفت ہے اور ثقل ہے۔ خشونت وہ کیفیت ہے جو جسم کے بعض اجزاء کے پست اور بعض کے اونچا ہونے سے حاصل ہوتی ہے، اس کو اردو میں کھردراہٹ کہتے ہیں اور ملاست وہ کیفیت ہے جو وضع اجزاء کے استواء سے حاصل ہوتی ہے جس کو چکناہٹ کہا جاتا ہے اور لین وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم دخول فی الباطن کو قبول کرتا ہے اور اس کی وجہ سے شئی کے لئے غیر سیال قوت اور تماسک حاصل ہوتا ہے اور صلابت وہ لین کی ضد ہے اور خفت وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ صوب محیط یعنی فلک تاسع کی طرف حرکت کرے اگر کوئی مانع نہ ہو اور ثقل وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مرکز یعنی جہتِ سفل کی طرف حرکت کا مقتضی ہوتا ہے، اگر کوئی مانع نہ ہو اور مدرک باللمس میں وہ کیفیات بھی داخل ہیں جو مذکورہ کیفیات کے ساتھ متصل ہوں جیسے تری، خشکی، چپکاہٹ، شادمانی، لطافت اور کثافت اور اس کے علاوہ۔

اَوْعَقْلِيَّةٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ حِسِّيَّةٌ كَالْكَيْفِيَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ اَيِ الْمُخْتَصَّةِ بِذَوَاتِ الْاَنْفُسِ مِنَ الذَّكَاءِ وَهِيَ شِدَّةُ قُوَّةٍ لِلنَّفْسِ مُعِدَّةٌ لِاِكْتِسَابِ الْاٰرَاءِ وَالْعِلْمِ وَهُوَ الْاِدْرَاكُ الْمُفَسَّرُ بِحُصُوْلِ صُوْرَةِ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَقَدْ يُقَالُ عَلٰى مَعَانٍ اُخَرَ وَالْغَضَبِ وَهِيَ حَرَكَةٌ لِلنَّفْسِ مَبْدَأُهَا اِرَادَةُ الْاِنْتِقَامِ وَالْحِلْمِ وَهُوَ اَنْ تَكُوْنَ النَّفْسُ مُطْمَئِنَّةً بِحَيْثُ لَايُحَرِّكُهَا الْغَضَبُ بِسُهُوْلَةٍ وَلَاتَضْطَرِبُ عِنْدَ اِصَابَةِ الْمَكْرُوْهِ وَسَائِرِ الْغَرَائِزِ جَمْعُ غَرِيْزَةٍ وَهِيَ الطَّبِيْعَةُ اَعْنِيْ مَلَكَةً يَصْدُرُ عَنْهَا صِفَاتٌ ذَاتِيَّةٌ مِثْلُ الْكَرَمِ وَالْقُدْرَةِ وَالشَّجَاعَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ

ترجمہ:- (اور) یا عقلیہ ہوگی۔ حسیہ پر معطوف ہے جیسے کیفیات نفسانیہ جو ذوات انفس کے ساتھ مختص ہوتی ہیں یعنی ذکاء اور وہ نفس کی ایک تیز قوت ہے جو کسب آراء کرتی ہے اور علم اور وہ وہ ادراک ہے جس کی تفسیر حصولِ صورت الشی عند العقل کے ساتھ کی گئی ہے اور دوسرے معانی پر بھی بولا جاتا ہے اور غضب اور وہ نفس کی وہ حرکت ہے جس کی ابتداء انتقام کا ارادہ ہوتا ہے اور حلم اور وہ یہ ہے کہ نفس ایسا مطمئن ہو کہ نہ اس کو غصہ جلدی بھڑکائے اور

نہ مصیبت کے وقت گھبرائے۔ اور باقی طبعی کیفیات غرائز، غریزہ کی جمع ہے اور وہ طبیعت ہے یعنی ایسا ملکہ جس سے صفات ذاتیہ جیسے: کرم، قدرت، شجاعت وغیرہ صادر ہوتی ہیں۔

تشریح:۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ وجہ شبہ اگر طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقیہ، دوم اضافیہ۔ پھر حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں: ایک حسیہ، دوم عقلیہ۔ پھر حسیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ مصنفؒ حسیہ کی پانچوں قسموں سے فارغ ہو کر یہاں سے عقلیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ کبھی عقلی ہوتی ہے، یعنی مدرَک بالعقل ہوتی ہے، جیسے: وہ کیفیات نفسانیہ جو اجسام ناطقہ کے ساتھ مختص ہوتی ہیں۔ مثلاً ذکاء یعنی ذکاوت اور ذہانت نفس کی وہ تیز قوت ہے جو نفس کو کسب آراء کے لئے تیار کرتی ہے، یہ ترجمہ تو اس وقت ہوگا جب لفظ معدۃ بکسر العین ہو، بصیغہ اسم فاعل ہو اور اگر بفتح العین بصیغہ اسم مفعول ہو تو ترجمہ یہ ہوگا: کہ ذکاء وہ تیز قوت ہے جس کو اللہ نے اس لئے تیار کیا ہے تا کہ نفس آراء اور علوم کا کسب کرے، اس کی مثال، جیسے: یوں کہا جائے: ابو یوسف کابی حنیفۃ فی الذکاء اور جیسے علم، اور حکماء کے نزدیک علم حصول صورۃ الشیٔ عند العقل کے ادراک کا نام ہے، جیسے آپ یوں کہیں: ھو کالبیھقی فی علمہ وہ اپنے علم میں امام بیہقی کی طرح ہے اور علم کے اور بھی معنیٰ بیان کئے گئے ہیں، جیسے غضب اور غضب نفس کی وہ حرکت ہے، جس کا آغاز انتقام کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسے آپ یوں کہیں: زید کخالد فی غضبہ زید اپنے غضب میں خالد کی طرح ہے اور جیسے حلم اور حلم وہ ہے کہ نفس ایسا مطمئن ہو کہ نہ اس کو غصہ جلدی بھڑکائے اور نہ وہ مصیبت کے وقت گھبرائے، اسی طرح تمام اوصاف ذاتیہ طبعیہ۔ شارح کہتے ہیں کہ غرائز، غریزہ کی جمع ہے اور اس کے معنیٰ طبیعت کے ہیں یعنی وہ ملکہ جس سے صفاتِ ذاتیہ صادر ہوتی ہیں جیسے کرم، قدرت، شجاعت وغیرہ۔

وَاِمَّا اِضَافِيَّةٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا حَقِيْقِيَّةٌ وَيَعْنِيْ بِالْاِضَافِيَّةِ مَالَا يَكُوْنُ هَيْئَةً مُتَقَرِّرَةً فِي الذَّاتِ بَلْ يَكُوْنُ مَعْنًى مُتَعَلِّقًا بِشَيْئَيْنِ كَاِزَالَةِ الْحِجَابِ فِيْ تَشْبِيْهِ الْحُجَّةِ بِالشَّمْسِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ هَيْئَةً مُتَقَرِّرَةً فِيْ ذَاتِ الْحُجَّةِ اَوِ الشَّمْسِ وَلَا فِيْ ذَاتِ الْحِجَابِ وَقَدْ يُقَالُ الْحَقِيْقِيُّ عَلٰى مَا يُقَابِلُ الْاِعْتِبَارِيَّ الَّذِيْ لَا تَحَقُّقَ لَهٗ اِلَّا بِحَسَبِ اِعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَفِي الْمِفْتَاحِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ مُرَادٌ هٰهُنَا حَيْثُ قَالَ اَلْوَصْفُ الْعَقْلِيُّ مُنْحَصِرٌ بَيْنَ حَقِيْقِيٍّ كَالْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَبَيْنَ اعْتِبَارِيٍّ وَنِسْبِيٍّ كَاتِّصَافِ الشَّيْءِ بِكَوْنِهٖ مَطْلُوْبَ الْوُجُوْدِ اَوِ الْعَدَمِ عِنْدَ النَّفْسِ اَوْ كَاتِّصَافِهٖ بِشَيْءٍ تَصَوُّرِيٍّ وَهْمِيٍّ مَحْضٍ

ترجمہ:۔ اور یا اضافیہ ہوگی (یہ) اس کے قول اما حقیقیۃ پر معطوف ہے اور اضافیہ سے مراد وہ ہے جو ہیئت متقررہ فی الذات نہ ہو بلکہ ایک معنیٰ ہو جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے حجت کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دینے

میں حجاب کو زائل کرنا کیونکہ ازالہ نہ تو ذات حجت میں ہیئت متقرر رہے نہ ذات شمس میں اور نہ ذات حجاب میں اور کبھی حقیقی اس پر بولا جاتا ہے جو اُس اعتباری کے مقابل ہو جس کا تحقق نہ ہو مگر اعتبارِ عقل کے مطابق اور مفتاح میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں یہ اطلاق ثانی ہی مراد ہے چنانچہ کہا کہ وصف عقلی منحصر ہے حقیقی کے درمیان جیسے کیفیاتِ نفسانیہ اور اعتباری اور نسبی کے درمیان جیسے نفس کے نزدیک شئ کا مطلوب الوجود یا مطلوب العدم ہونے کے ساتھ متصف ہونا یا اس کا شئ تصوری وہمی محض کے ساتھ متصف ہونا۔

تشریح:- اِمّا اضافیۃ مصنف کے قول اما حقیقیۃ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ اگر طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں حقیقیہ اور اضافیہ، حقیقیہ اور اس کے اقسام سے فراغت کے بعد یہاں سے اضافیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ کبھی اضافیہ ہوتی ہے اور اضافیہ سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی ہیئت نہ ہو جو ذاتِ طرفین میں متقرر رہو بلکہ ایسا معنیٰ ہو جو طرفین کے ساتھ متعلق ہو یعنی ایسے طریقہ پر ہو کہ اس کا سمجھنا طرفین کے سمجھنے پر موقوف ہو، جیسے: حجاب کا زائل کرنا حجت اور شمس کے درمیان وجہ شبہ ہے، جبکہ حجت کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دی جائے، کیونکہ ازالہ ایسی ہیئت ہے جو نہ تو ذات حجت میں متقرر رہے اور نہ ذاتِ شمس میں اور نہ ذاتِ حجاب میں۔ شارح دسوقی کہتے ہیں کہ اولیٰ بات یہ تھی کہ لاذی ذات الحجاب کو حذف کر دیا جاتا۔ کیونکہ کلام اس وجہ شبہ میں ہے جو طرفین سے خارج ہو اور حجاب نہ مشبہ ہے اور نہ مشبہ بہ بلکہ ازالہ کا متعلق ہے کیونکہ مشبہ تو حجت ہے اور مشبہ بہ شمس ہے وقد یقال سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے حقیقی کے مقابلہ میں اضافی کو جو ذکر کیا ہے یہ اس وقت ہے جب حقیقی سے مراد وہ ہیئت ہو جو ذات طرفین میں متقرر اور ثابت ہو یعنی موجود فی الخارج ہو جیسے کیفیات جسمانیہ جو حواس ظاہرہ سے مدرَک ہوتی ہیں اور کیفیات نفسانیہ جو حواس باطنہ سے مدرک ہوتی ہیں الحاصل اس معنی کے اعتبار سے حقیقی، اضافی کے مقابلہ میں ہے کیونکہ اضافی غیر موجود فی الخارج ہوتی ہے لیکن کبھی حقیقی کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو اس اعتباری کے مقابلہ میں آتا ہے جس کا تحقق صرف عقل کے اعتبار سے ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وجہ شبہ حقیقی سے مراد وہ ہے جس کا فی نفسہٖ ثبوت ہو برابر ہے کہ اس کے لئے وجودِ خارجی ہو یا وجودِ خارجی نہ ہو اور وجہ شبہ اعتباری سے مراد وہ ہے جس کا فی نفسہٖ ثبوت نہ ہو بلکہ اعتبار کرنے والے کے ذہن میں ثبوت ہو، چنانچہ اگر اس نے اس کا اعتبار کیا تو اس کا ثبوت ہوگا ورنہ نہیں۔ الحاصل کبھی حقیقی کا اطلاق ایسے معنیٰ پر کیا جاتا ہے جو اعتباری کے مقابلہ میں ہوتا ہے اس صورت میں حقیقی، اضافی کو شامل ہوگا، اضافی کے مقابلہ میں نہیں ہوگا، کیونکہ اضافی اگرچہ موجود فی الخارج نہیں ہوتا لیکن فی نفسہٖ اس کا ثبوت ہوتا ہے اعتبار کرنے والا اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مفتاح العلوم میں جو یہ کہا گیا ہے: الوصف العقلی منحصر بین حقیقی کالکیفیات النفسانیہ و بین اعتباری و نسبی الخ اس میں اس بات کی

طرف اشارہ ہے کہ صفت اور وجہ شبہ کی اس تقسیم میں حقیقی کے دوسرے معنیٰ اور اس کا دوسرا اطلاق مراد ہے اور مفتاح العلوم کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے: وصف عقلی یعنی وجہ شبہ عقلی کی صرف دو قسمیں ہیں: ایک تو حقیقی، جیسے: کیفیاتِ نفسانیہ، دوم اعتباری اور نسبی، اعتباری پر نسبی کا عطف، عطفِ خاص علی العام کے قبیل سے ہے، نسبی کی مثال جب کوئی چیز محبوب ہو تو اُس چیز کا عقل کے نزدیک اس کے مطلوب الوجود ہونے کے ساتھ متصف ہونا اور جب مکروہ ہو تو مطلوب العدم ہونے کے ساتھ متصف ہونا اور اعتباری محض کی مثال کسی چیز کا ایسی شئی کے ساتھ متصف ہونا جو تصوری اور وہمی ہو، جیسے: انیاب اغوال کی صورت کہ اس کا وجود صرف وہم میں ہے۔ پس مفتاح العلوم کی اس عبارت کے اعتبار سے حقیقی، اضافی کو شامل ہوگا اور جب حقیقی، اضافی کو شامل ہے تو اس کو علیحدہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وَاَيْضًا لِوَجْهِ التَّشْبِيْهِ تَقْسِيْمٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا وَاحِدٌ وَاِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ لِكَوْنِهٖ مُرَكَّبًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ تَرْكِيْبًا حَقِيْقِيًّا بِاَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ الشَّبَهِ حَقِيْقَةً مُلْتَئِمَةً مِنْ اُمُوْرٍ مُخْتَلِفَةٍ اَوْ اِعْتِبَارِيًّا بِاَنْ يَكُوْنَ هَيْئَةٌ اِنْتَزَعَهَا الْعَقْلُ مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ وَكُلٌّ مِنْهُمَا اَيْ مِنَ الْوَاحِدِ وَمَا هُوَ بِمَنْزِلَتِهٖ حِسِّيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ وَاِمَّا مُتَعَدِّدٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا وَاحِدٌ وَاِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ وَالْمُرَادُ بِالْمُتَعَدِّدِ اَنْ يَنْظُرَ اِلٰى عِدَّةِ اُمُوْرٍ وَيَقْصِدَ اشْتِرَاكَ الطَّرَفَيْنِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا لِيَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهَا وَجْهَ الشَّبَهِ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ الْمُنَزَّلِ مَنْزِلَةَ الْوَاحِدِ فَاِنَّهٗ لَمْ يَقْصِدِ اشْتِرَاكَ الطَّرَفَيْنِ فِيْ كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْاُمُوْرِ بَلْ فِي الْهَيْئَةِ الْمُنْتَزَعَةِ اَوْ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمُلْتَئِمَةِ مِنْهَا كَذٰلِكَ اَيِ الْمُتَعَدِّدِ اَيْضًا اِمَّا حِسِّيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ اَوْ مُخْتَلِفٌ بَعْضُهٗ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهٗ عَقْلِيٌّ

ترجمہ:- نیز وجہ شبہ کی ایک دوسری تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ وجہ شبہ یا واحد ہوگی یا بمنزلہ واحد کے ہوگی اور متعددہ سے مرکب ہونے کی بنا پر ترکیب حقیقی ہو بایں طور کہ وجہ شبہ ایک حقیقت ہو جو اُمورِ مختلفہ سے مرکب ہو یا اعتباری ہو بایں طور کہ وہ ایسی ہیئت ہو جس کو عقل نے چند اُمور سے منتزع کیا ہو اور ان میں سے ہر ایک یعنی واحد اور بمنزلہ واحد میں سے ہر ایک حسی ہے یا عقلی ہے اور یا متعدد ہوگی اور (یہ) اما واحد واما بمنزلۃ الواحد پر معطوف ہے اور متعدد سے مراد یہ ہے کہ چند اُمور کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر ایک میں طرفین کے مشترک ہونے کا قصد کیا جائے تا کہ ان میں سے ہر ایک وجہ شبہ ہو جائے برخلاف اس حرکت کے جو بمنزلہ واحد کے ہو، کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں طرفین کو شریک کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ (اشتراک) ہیئت منتزعہ یا حقیقتِ مرکبہ میں ہوتا ہے اسی طرح متعدد بھی یا حسی ہے یا عقلی یا مختلف کہ اس کا بعض حسی ہو اور بعض عقلی ہو۔

تشریح:- یہاں سے مصنف وجہ شبہ کی ایک دوسری تقسیم کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ واحد

ہوگی یا واحد کے مرتبہ میں ہوگی، یہاں واحد سے مراد وہ ہے جس کو عرف میں واحد شمار کیا جائے وہ مراد نہیں، جس کا بالکل کوئی جز نہ ہو، جیسے: خدہ کالورد فی الحمرۃ میں وجہ شبہ یعنی حمرہ واحد ہے بمنزلۃ الواحد سے مراد یہ ہے کہ وجہ شبہ چند اُمور سے مرکب ہوترکیب حقیقی ہو یا اعتباری ہوترکیب حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ امورِ مختلفہ سے مرکب ہوکر ایک حقیقت بن جائے، جیسے: زید کعمرو فی الانسانیۃ میں وجہ شبہ یعنی انسانیت ایسی حقیقت ہے جو حقیقۃً مختلف دوامروں یعنی حیوان اور ناطق سے مرکب ہے اور دونوں خارج میں شئ واحد ہیں اور ترکیب اعتباری کا مطلب یہ ہے کہ عقل اُمورِ متعددہ سے ایک ہیئت کو منتزع کرے نہ کہ اُمور متعددہ ایک حقیقت بن جائیں۔ الحاصل ترکیب حقیقی اور اعتباری میں فرق یہ ہے کہ ترکیب حقیقی میں اُمورِ متعددہ مل کر ایک حقیقت بن جاتے ہیں اور ترکیب اعتباری میں اُمور متعددہ مل کر حقیقتِ واحدہ نہیں بنتے بلکہ ان اُمور سے ایک ہیئت کو منتزع کیا جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ واحد اور بمنزلۃ الواحد دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: حسی اور عقلی یعنی واحد حسی، واحد عقلی بمنزلۃ الواحد حسی اور بمنزلۃ الواحد عقلی۔ مصنف کہتے ہیں کہ وجہ شبہ یا متعدد ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اما متعدد ماتن کے قول اما واحد واما بمنزلۃ الواحد پر معطوف ہے اور متعدد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ میں چند اُمور ملحوظ ہوں جن میں سے ہر ایک میں طرفین کا اشتراک مقصود ہو، مثلاً ہم نے کہا: ھٰذہ الفاکھۃ مثل ھٰذہ الفاکھۃ فی شکلھا ولونھا وحلاوتھا وطعمھا وریحھا اور زید کعمرو فی علمہ وحلمہ وادبہ وایمانہ وشجاعتہ اس کے برخلاف وہ مرکب جو بمنزلہ واحد کے ہوتا ہے کہ اس میں وجہ شبہ اگرچہ چند چیزیں ہوتی ہیں لیکن ہر ایک میں طرفین کا اشتراک مقصود نہیں ہوتا بلکہ ہیئتِ منتزعہ میں اشتراک مقصود ہوتا ہے جبکہ ترکیب اعتباری ہو یا حقیقتِ مرکبہ میں اشتراک مقصود ہوتا ہے، بشرطیکہ ترکیب حقیقی ہو، جیسے: زید کعمرو فی الانسانیۃ اس مثال میں وجہ شبہ انسانیت ہے اور انسانیت، حیوانیت اور ناطقیت سے مرکب حقیقت ہے کذالک مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی وھو کذالک اور مطلب یہ ہے کہ متعدد بھی واحد اور بمنزلۃ الواحد کی طرح حسی اور عقلی کی طرف منقسم ہے چنانچہ اس کی تین قسمیں ہیں: حسی، عقلی، بعض حصہ عقلی اور بعض حصہ حسی۔

وَالْحِسِّيُّ مِنْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ سَوَاءٌ كَانَ بِتَمَامِهٖ حِسِّيًّا اَوْ بِبَعْضِهٖ طَرَفَاهُ حِسِّيَّانِ لَاغَيْرُ اَيْ لَايَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ كِلَاهُمَا اَوْ اَحَدُهُمَا عَقْلِيًّا لِامْتِنَاعِ اَنْ يُّدْرَكَ بِالْحِسِّ مِنْ غَيْرِ الْحِسِّيِّ شَيْءٌ فَاِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيْهِ اَمْرٌ مَاْخُوْذٌ مِنَ الطَّرَفَيْنِ مَوْجُوْدٌ فِيْهِمَا وَالْمَوْجُوْدُ فِي الْعَقْلِيِّ اِنَّمَا يُدْرَكُ بِالْعَقْلِ دُوْنَ الْحِسِّ اِذِ الْمُدْرَكُ بِالْحِسِّ لَايَكُوْنُ اِلَّا جِسْمًا اَوْ قَائِمًا بِالْجِسْمِ وَالْعَقْلِيُّ مِنْ وَجْهِ الشَّبَهِ اَعَمُّ مِنَ الْحِسِّيِّ يَعْنِيْ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ طَرَفَاهُ حِسِّيَّيْنِ اَوْ عَقْلِيَّيْنِ اَوْ اَحَدُهُمَا حِسِّيًّا

وَالْاٰخَرُ عَقْلِيًّا لِجَوَازِ اَنْ يُدْرَكَ بِالْعَقْلِ مِنَ الْحِسِّيِّ شَيْئٌ اِذْ لَا اِمْتِنَاعَ فِيْ قِيَامِ الْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ وَاِدْرَاكِ الْعَقْلِ مِنَ الْمَحْسُوْسِ شَيْئًا وَلِذٰلِكَ يُقَالُ التَّشْبِيْهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ اَعَمُّ مِنَ التَّشْبِيْهِ بِالْوَجْهِ الْحِسِّيِّ بِمَعْنٰى اَنَّ كُلَّ مَا يَصِحُّ فِيْهِ التَّشْبِيْهُ بِالْوَجْهِ الْحِسِّيِّ يَصِحُّ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

ترجمہ:- اور حسی یعنی وجہ شبہ برابر ہے کہ بتمامہ حسی ہو یا اس کا بعض حسی ہو اس کی دونوں طرفیں فقط حسی ہوں گی یعنی دونوں کا یا دونوں میں سے ایک کا عقلی ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بات ممتنع ہے کہ جس کے ذریعہ غیر حسی سے کوئی چیز مدرک ہو اس لئے کہ وجہ شبہ ایسی چیز ہے جو طرفین سے ماخوذ ہوتی ہے اور طرفین میں موجود ہوتی ہے اور عقلی میں جو وجہ موجود ہے اس کا ادراک عقل سے کیا جاتا ہے نہ کہ حس سے کیونکہ مدرک بالحس نہیں ہوتا مگر جسم یا قائم بالجسم اور عقلی یعنی وجہ شبہ عام ہے حسی سے یعنی یہ بات جائز ہے کہ اس کی دونوں طرفیں حسی ہوں یا عقلی ہوں یا ان دونوں میں سے ایک حسی اور ایک عقلی ہو کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ عقل کے ذریعہ کسی حسی شئی کا ادراک کیا جائے کیونکہ محسوس کے ساتھ معقول کے قیام اور محسوس میں سے کچھ عقل کے ادراک کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ تشبیہ بالوجہ العقلی عام ہے تشبیہ بالوجہ الحسی سے بایں معنیٰ کہ جس چیز میں تشبیہ بالوجہ الحسی صحیح ہے اس میں تشبیہ بالوجہ العقلی بھی صحیح ہے (لیکن) اس کا عکس نہیں ہے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ حسی، واحد ہو یا مرکب ہو یا متعدد ہو بتمامہ حسی ہو یا اس کا بعض حصہ عقلی اور بعض حسی ہو بہر صورت اس کی طرفین صرف حسی ہوں گی یہ نہیں ہو سکتا کہ طرفین یا ان میں سے کوئی ایک عقلی ہو اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلیات میں سے کسی بھی چیز کا مدرک بالحواس ہونا ممتنع ہے، اس لئے کہ وجہ شبہ طرفین سے ماخوذ ہوتی ہے اور طرفین ہی میں موجود ہوتی ہے، پس اگر طرفین یا ان میں سے کوئی ایک عقلی ہوگی تو لامحالہ اس کا ادراک عقل سے ہوگا نہ کہ حس سے؛ کیونکہ حس یا تو اجسام کا ادراک کرتی ہے، جیسا کہ اہلِ سنت کا قول ہے یا ان اوصاف اور اعراض کا ادراک کرتی ہے جو قائم بالاجسام ہوتے ہیں، جیسا کہ حکماء کا قول ہے، حالانکہ ہم نے وجہ شبہ حسی فرض کی ہے پس ثابت ہوا کہ اس کی طرفین عقلی نہیں ہو سکتیں ہاں وجہ شبہ عقلی میں یہ بات جائز ہے کہ اس کی طرفین حسی ہوں یا عقلی ہوں یا ان میں سے ایک عقلی ہو اور دوسری حسی ہو کیونکہ عقل محسوسات کا ادراک کر سکتی ہے اور قیامِ معقول بالمحسوس میں بھی کوئی استحالہ نہیں ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وجہ شبہ عقلی کیساتھ تشبیہ دینا عام ہے وجہ شبہ حسی کے ساتھ تشبیہ دینے سے، اس طور پر کہ جس شئی میں وجہ شبہ حسی کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح ہو اس میں وجہ شبہ عقلی کے ساتھ تشبیہ دینا بھی صحیح ہوگا اور جس چیز میں وجہ شبہ عقلی کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح ہو ضروری نہیں کہ اس میں وجہ شبہ حسی کے ساتھ بھی تشبیہ دینا صحیح ہو۔

فَاِنْ قِيْلَ هُوَ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِيْهِ مُشْتَرَكٌ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ اشْتِرَاكِ الطَّرَفَيْنِ فِيْهِ فَهُوَ كُلِّيٌّ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْجُزْئِيَّ يَمْتَنِعُ وُقُوْعُ الشِّرْكَةِ فِيْهِ وَالْحِسِّيُّ لَيْسَ بِكُلِّيٍّ قَطْعًا ضَرُوْرَةَ اَنَّ كُلَّ حِسِّيٍّ فَهُوَ مَوْجُوْدٌ فِي الْمَادَّةِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ وَمِثْلُ هٰذَا لَا يَكُوْنُ اِلَّا جُزْئِيًّا ضَرُوْرَةً فَوَجْهُ التَّشْبِيْهِ لَا يَكُوْنُ حِسِّيًّا قَطْعِيًّا قُلْنَا الْمُرَادُ بِكَوْنِ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ حِسِّيًّا اَنَّ اَفْرَادَهُ اَیْ جُزْئِيَّاتِهٖ مُدْرَكَةٌ بِالْحِسِّ كَالْحُمْرَةِ الَّتِیْ تُدْرَكُ بِالْبَصَرِ جُزْئِيَّاتُهَا الْحَاصِلَةُ فِي الْمَوَادِّ فَالْحَاصِلُ اَنَّ وَجْهَ التَّشْبِيْهِ اِمَّا وَاحِدٌ اَوْ مُرَكَّبٌ اَوْ مُتَعَدِّدٌ فَكُلٌّ مِنَ الْاَوَّلَيْنِ اِمَّا حِسِّيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ وَالْاَخِيْرُ اِمَّا حِسِّيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ اَوْ مُخْتَلِفٌ فَيَصِيْرُ سَبْعَةً وَالثَّلَاثَةُ الْعَقْلِيَّةُ طَرَفَاهُ اِمَّا حِسِّيَّانِ اَوْ عَقْلِيَّانِ اَوِ الْمُشَبَّهُ حِسِّيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ عَقْلِيٌّ اَوْ بِالْعَكْسِ صَارَ سِتَّةَ عَشَرَ قِسْمًا

ترجمہ:- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ یعنی وجہ شبہ مشترک فیہ ہوتی ہے کیونکہ اس میں دونوں طرفین شریک ہوتی ہیں پس وہ کلی ہوگی کیونکہ جزئی میں شرکت کا واقع ہونا ممتنع ہے اور حسی قطعاً کلی نہیں ہوسکتی کیونکہ جو چیز حسی ہوتی ہے وہ مادہ کے اندر موجود اور مدرک کے نزدیک حاضر ہوتی ہے اور اس کے مثل نہیں ہوگا مگر جزئی پس وجہ شبہ حسی نہیں ہوسکتی ہم جواب دیں گے کہ وجہ شبہ کے حسی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کے افراد یعنی اس کی جزئیات مدرک بالحس ہوں جیسے وہ سرخی جس کی ان جزئیات کا ادراک جو مادوں میں موجود ہوتی ہیں حاسۂ بصر سے کیا جاتا ہے، پس حاصل یہ ہے کہ وجہ شبہ یا تو واحد ہوگی یا مرکب یا متعدد ہوگی پھر اول کی دو میں سے ہر ایک یا حسی ہوگی یا عقلی اور آخری یا حسی ہوگی یا عقلی ہوگی یا مختلف ہوگی پس یہ سات قسمیں ہوگئیں اور تین عقلی کی دونوں طرفین یا حسی ہوں گی یا عقلی ہوں گی یا مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہوگا یا برعکس کل سولہ قسمیں ہوئیں۔

تشریح:- یہاں سے فاضل مصنف ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے سابق میں کہا ہے کہ وجہ تشبیہ واحد اور بمنزلۃ الواحد دونوں میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں، حسی اور عقلی اور یہ بات مسلم ہے کہ وجہ شبہ، طرفین میں مشترک ہونے کی وجہ سے مشترک فیہ ہے اور جو مشترک فیہ ہو وہ کلی ہوتا ہے، کیونکہ جزئی کے مفہوم میں شرکت کا واقع ہونا محال ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ جو حسی ہوگا وہ کلی نہیں ہوسکتا، کیونکہ حسی اس کو کہتے ہیں جو مادہ معینہ یعنی جسم معین میں موجود ہو، پس جب ایسا ہے تو حسی کلی نہیں ہوسکتا اور جب حسی کلی نہیں ہوسکتا تو وہ مشترک فیہ بھی نہیں ہوسکتا اور جب مشترک فیہ نہیں ہوسکتا تو وجہ شبہ بھی نہیں ہوسکتا اور جب ایسا ہے تو حسی کو وجہ شبہ نہیں ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ مصنف نے وجہ شبہ کی دو قسمیں ذکر کی ہیں، ایک حسی، دوم عقلی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ فی ذاتہ حسی ہے بلکہ حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے افراد مدرک بالحس ہیں گویا وجہ شبہ کو

پس خدہ کالورد فی الحمرۃ میں وجہ شبہ حسّی ہے لیکن بایں معنیٰ جو حسی کہا گیا ہے وہ اس کے افراد کے اعتبار سے ہے، نہیں کہ حمرۃ کے معنیٰ کلی جو اس کی جزئیات پر صادق آتے ہیں وہ حسی ہیں بلکہ بایں معنیٰ کہ جس کلی میں شرکت واقع ہو رہی ہے اس کے افراد حسی ہیں، پس افراد کے حسی ہونے کی وجہ سے وجہ شبہ کو حسی کہہ دیا گیا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ کی تقسیم میں کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد ہوگی یا مرکب یا متعدد۔ واحد اور مرکب میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں، حسی اور عقلی اور متعدد کی تین قسمیں ہیں: حسی، عقلی، حسی و عقلی۔ یہ کل سات قسمیں ہوئیں۔ ان میں سے جو تین قسمیں عقلی ہیں یعنی واحد عقلی، مرکب عقلی، متعدد عقلی۔ ان کی طرفین حسی ہوں گی یا عقلی ہوں گی یا مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی یا مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ان چاروں کو تین عقلی میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں ہوئیں اور باقی چار معنیٰ واحد حسی، مرکب حسی، متعدد حسی، متعدد حسی و عقلی کی طرفین ہمیشہ حسی ہوتی ہیں ان کو مذکورہ بارہ کے ساتھ ملانے سے سولہ قسمیں ہو جائیں گی۔

فَالْوَاحِدُ الْحِسِّيُّ كَالْحُمْرَةِ مِنَ الْمُبْصَرَاتِ وَالْخَفَاءِ يَعْنِيْ خَفَاءَ الصَّوْتِ مِنَ الْمَسْمُوْعَاتِ وَطِيْبِ الرَّائِحَةِ مِنَ الْمَشْمُوْمَاتِ وَلَذَّةِ الطَّعْمِ مِنَ الْمَذُوْقَاتِ وَلِيْنِ الْمَلْمَسِ مِنَ الْمَلْمُوْسَاتِ فِيْمَا مَرَّ اَيْ فِيْ تَشْبِيْهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ وَالصَّوْتِ الضَّعِيْفِ بِالْهَمْسِ وَالنَّكْهَةِ بِالْعَنْبَرِ وَالرِّيْقِ بِالْخَمْرِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ بِالْحَرِيْرِ وَفِيْ كَوْنِ الْخَفَاءِ مِنَ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالطِّيْبِ مِنَ الْمَشْمُوْمَاتِ وَاللَّذَّةِ مِنَ الْمَذُوْقَاتِ تَسَامُحٌ وَالْوَاحِدُ الْعَقْلِيُّ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ وَالْجُرْأَةُ عَلٰى وَزْنِ الْجُرْعَةِ اَيِ الشَّجَاعَةُ وَقَدْ يُقَالُ جَرُءَ الرَّجُلُ جَرَاءَةً بِالْمَدِّ وَالْهِدَايَةُ اَيِ الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَاسْتِطَابَةُ النَّفْسِ فِيْ تَشْبِيْهِ وُجُوْدِ الشَّيْءِ الْعَدِيْمِ النَّفْعِ بِعَدَمِهٖ فِيْمَا طَرَفَاهُ عَقْلِيَّانِ اِذِ الْوُجُوْدُ وَالْعَدَمُ مِنَ الْاُمُوْرِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَشْبِيْهُ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ بِالْاَسَدِ طَرَفَاهُ حِسِّيَّانِ وَتَشْبِيْهُ الْعِلْمِ بِالنُّوْرِ فِيْهِمَا الْمُشَبَّهُ عَقْلِيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ حِسِّيٌّ فَبِالْعِلْمِ يُوْصَلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَيُفَرَّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ كَمَا اَنَّ بِالنُّوْرِ يُدْرَكُ الْمَطْلُوْبُ وَيُفْصَلُ بَيْنَ الْاَشْيَاءِ فَوَجْهُ التَّشْبِيْهِ بَيْنَهُمَا الْهِدَايَةُ وَتَشْبِيْهُ الْعِطْرِ بِخُلُقٍ كَرِيْمٍ فِيْهِمَا الْمُشَبَّهُ حِسِّيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ عَقْلِيٌّ وَلَا يَخْفٰى مَا فِي الْكَلَامِ مِنَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ وَمَا فِيْ هٰذِهٖ بَعْضِ الْاَمْثِلَةِ مِنَ التَّسَامُحِ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ مَثَلًا

(ترجمہ:۔) واحد حسی جیسے سرخی مبصرات میں اور خفاء یعنی آواز کا خفاء مسموعات میں اور خوشبو مشمومات میں اور لذت طعم مذوقات میں۔ اور چھوئی ہوئی چیز کی نرمی ملموسات میں گذشتہ مثالوں میں، یعنی رخسار کو گلاب کے

ساتھ، صوت ضعیف کو ہمس کے ساتھ، بوئے دہن کو عنبر کے ساتھ، لعاب کو شراب کے ساتھ، نازک کھال کو ریشم کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور خفاء کے مسموعات میں سے اور طیب کے مشموعات میں سے لذت کے مذوقات میں سے ہونے میں تسامح ہے اور واحد عقلی جیسے فائدے سے خالی ہونا اور بہادری جرأت بروزن جرعۃ یعنی شجاعت اور کبھی کہا جاتا ہے جرء الرجل جرءۃً مد کے ساتھ اور ہدایت یعنی مطلوب تک پہنچانے والا راستہ دکھلانا اور خوش دلی، تشبیہ دینے میں عدیم النفع شیٔ کے وجود کو اس کے عدم کے ساتھ اس تشبیہ میں جس کی دونوں طرفیں عقلی ہوں، کیونکہ وجود و عدم امور عقلیہ میں سے ہے اور رجل شجاع کو شیر کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس تشبیہ میں جس کی دونوں طرفیں حسی ہیں اور نور کو علم کے ساتھ تشبیہ دینے میں جس میں مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہے پس علم کے ذریعہ مطلوب تک رسائی ہوتی ہے اور حق و باطل کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، جیسا کہ نور کے ذریعہ مطلوب کا ادراک کیا جاتا ہے اور اشیاء کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے پس ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ ہدایت ہے اور عطر کو شخص کریم کے خُلُق کے ساتھ تشبیہ دینے میں جس میں مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہے اور کلام میں جو لف ونشر مرتب ہے وہ مخفی نہیں ہے اور بعض امثلہ جیسے عراء عن الفائدۃ کی وحدت میں جو تسامح ہے وہ بھی مخفی نہیں ہے۔

تشریح:- یہاں سے فاضل مصنف مذکورہ قسموں کی مثالیں پیش کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: کہ مبصرات میں وجہ شبہ واحد حسّی کی مثال الخد کالورد فی الحمرۃ ہے اور مسموعات میں الصوت الضعیف فی الخفاء ہے اور مشمومات میں النکھۃ بالعنبر فی الرائحۃ الطیبۃ ہے اور مذوقات میں الریق بالخمر فی اللذۃ ہے اور ملموسات میں الجلد الناعم بالحریر فی اللین ہے وجہ شبہ واحد حسی کی دونوں طرفیں چونکہ مفرد اور حسی ہوتی ہیں اس لئے ایک مثال پر اکتفاء کرنا کافی تھا۔ مگر مصنف نے حواس ظاہرہ کے متعدد ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے پانچ مثالیں دی ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ خفاء کو مسموعات میں سے، طیب کو مشمومات میں سے اور لذت کو مذوقات میں سے شمار کرنے میں ایک گونہ تسامح ہے، کیونکہ یہ چیزیں عقلی ہیں، غیر مدرک بالحواس ہیں کیونکہ مدرَک بالسمع صوتِ خفی ہے نہ کہ خفاء اور مدرَک بالشم رائحۃ الطیبہ ہے نہ کہ طیب اور مدرَک بالذوق طعم خمر ہے نہ کہ لذتِ خمر اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خفاء سے مراد الصوت الخفی ہے اور طیب الرائحہ سے مراد رائحۃ الطیب ہے۔ اور لذتِ طعم سے مراد الطعم الذیذ ہے۔ پس یہاں لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہے یعنی خفاء جو صورتِ خفی کے لئے لازم ہے، بول کر ملزوم یعنی صوت خفی کا ارادہ کیا گیا ہے وغیرہ۔ مصنف کہتے ہیں کہ وجہ شبہ واحد عقلی کی چار قسمیں ہیں: (۱) دونوں طرفیں عقلی ہوں (۲) دونوں طرفیں حسی ہوں (۳) مشبہ عقلی مشبہ بہ حسی (۴) مشبہ حسی مشبہ بہ عقلی۔ اوّل کی مثال: وجود الشیئ العدیم النفع کعدمہ فی العراء عن الفائدۃ ہے فائدے سے خالی ہونے میں غیر نافع چیز کا ہونا نہ ہونے کے مانند ہے، اس میں وجہ شبہ عراء عن

الفائدہ ہے جس کی دونوں طرفیں عقلی ہیں، کیونکہ وجود وعدم دونوں اُمور عقلیہ میں سے ہیں، دوم کی مثال الرجل الشجاع کالاسد فی الجرأۃ ہے اس میں وجہ شبہ جرأت ہے اور اس کی دونوں طرفیں حسی ہیں، سوم کی مثال العلم کالنور فی الھدایۃ ہے اس میں مشبہ یعنی علم عقلی ہے اور مشبہ بہ یعنی نور حسی ہے اور وجہ شبہ ہدایت ہے، کیونکہ علم کے ذریعہ مطلوب تک رسائی ہوتی ہے اور حق وباطل کے درمیان امتیاز ہوتا ہے جیسا کہ نور کے ذریعہ مطلوب تک رسائی ہوتی ہے اور اشیاء میں امتیاز ہوتا ہے، چہارم کی مثال العطر کخلق کریم فی استطابۃ النفس ہے اس میں مشبہ یعنی عطر حسی ہے اور مشبہ بہ یعنی خلق کریم عقلی ہے اور وجہ شبہ استطابت نفس ہے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے کلام میں لف ونشر مرتب ہے، یعنی جس ترتیب کے ساتھ وجوہِ تشبیہ کو بیان کیا گیا ہے، اسی ترتیب کے ساتھ انکے طرفین کو بیان کیا گیا ہے۔
شارح فرماتے ہیں کہ بعض مثالوں مثلاً اعراء عن الفائدۃ اور استطابت نفس کو وجہ شبہ واحد کی مثال بنانے میں تسامح ہے کیونکہ ہمارا کلام وجہ شبہ واحد عقلی میں ہے اور عراء عن الفائدۃ میں الفائدہ کے ساتھ اور استطابت النفس میں نفس کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے ترکیب کا شائبہ پیدا ہوگیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد سے مراد وہ نہیں ہے جس میں بالکل ترکیب نہ ہو، بلکہ واحد سے مراد یہ ہے کہ وجہ شبہ اُمورِ متعددہ سے منتزع شدہ ہیئت نہ ہو اور نہ ان اُمور میں سے ہر ایک وجہ شبہ ہو پس مذکورہ تقیید نہ تو ترکیب کو چاہتی ہے اور نہ اس کی وجہ سے مقید واحد ہونے سے خارج ہوتا ہے۔

وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ مِنْ وَجْهِ الشِّبْهِ طَرَفَاهُ إِمَّا مُفْرَدَانِ أَوْ مُرَكَّبَانِ أَوْ أَحَدُهُمَا مُفْرَدٌ وَالْآخَرُ مُرَكَّبٌ وَمَعْنَى التَّرْكِيْبِ هٰهُنَا أَنْ يَقْصِدَ إِلٰى عِدَّةِ أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ فَتَنْتَزِعَ عَنْهَا هَيْئَةً وَتَجْعَلَهَا مُشَبَّهًا أَوْ مُشَبَّهًا بِهٖ وَلِهٰذَا صَرَّحَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِيْ تَشْبِيْهِ الْمُرَكَّبِ بِالْمُرَكَّبِ بِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ هَيْئَةٌ مُنْتَزَعَةٌ وَكَذَا الْمُرَادُ بِتَرْكِيْبِ وَجْهِ الشِّبْهِ أَنْ تَعْمِدَ إِلٰى عِدَّةِ أَوْصَافِ الشَّيْءِ فَتَنْتَزِعَ مِنْهَا هَيْئَةً وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُرَكَّبِ هٰهُنَا مَا يَكُوْنُ حَقِيْقَةً مُرَكَّبَةً مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ بِدَلِيْلِ أَنَّهُمْ يَجْعَلُوْنَ الْمُشَبَّهَ وَالْمُشَبَّهَ بِهٖ فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَالْأَسَدِ مُفْرَدَيْنِ لَا مُرَكَّبَيْنِ وَوَجْهُ الشِّبْهِ فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَعَمْرٍو فِي الْإِنْسَانِيَّةِ وَاحِدٌ إِلَّا مُنَزَّلًا مَنْزِلَةَ الْوَاحِدِ

ترجمہ:- اور وجہ شبہ مرکب حسی کی دونوں طرفیں یا تو مفرد ہوں گی یا مرکب ہوں گی یا ان دونوں میں سے ایک مفرد اور دوسری مرکب ہوگی۔ اور یہاں ترکیب کے معنی یہ ہیں کہ چند مختلف چیزوں کا ارادہ کیا جائے پھر ان سے ایک ہیئت منتزع کی جائے اور اس کو مشبہ یا مشبہ بہ بنا دیا جائے اسی لئے صاحب مفتاح نے تشبیہ مرکب بالمرکب میں تصریح کی ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک ہیئت منتزعہ ہے اسی طرح وجہ شبہ کی ترکیب سے

مراد یہ ہے کہ شئی کے چند اوصاف کا ارادہ کیا جائے اور ان سے ایک ہیئت منتزع کرلی جائے یہاں مرکب سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ مختلف اجزاء سے مرکب ایک حقیقت ہو دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ لوگ زید کالاسد میں مشبہ اور مشبہ بہ مفرد قرار دیتے ہیں نہ کہ مرکب اور زید کعمرو فی الانسانیۃ میں وجہ شبہ واحد مانتے ہیں نہ کہ منزل بمنزلۃ الواحد۔

تشریح:- شارح کہتے ہیں کہ وجہ شبہ مرکب حسی کی دونوں طرفیں مفرد ہوں گی یا مرکب ہوں گی یا ایک مفرد ہوگی اور ایک مرکب، یہاں ایک اعتراض ہوسکتا ہے، وہ یہ کہ شارح نے اس جگہ وجہ شبہ مرکب حسی کی طرفین کو مفرد اور مرکب کی طرف تو تقسیم کیا ہے لیکن حسی اور عقلی کی طرف تقسیم نہیں کیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ وجہ شبہ اگر حسی ہو خواہ واحد ہو خواہ مرکب ہو خواہ متعدد ہو تو اس کی طرفین صرف حسی ہوں گی، عقلی نہ ہوں گی پس جب وجہ شبہ حسی کی طرفین صرف حسی ہوتی ہیں تو اس کی طرفین کو حسی اور عقلی کی طرف تقسیم کرنا بھی درست نہ ہوگا، البتہ مفرد اور مرکب کی طرف تقسیم کرنا درست ہے، اس لئے شارح نے وجہ شبہ حسی کی طرفین کو مفرد اور مرکب کی طرف تقسیم کیا ہے اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ وجہ شبہ واحد حسی کی طرفین کو مفرد اور مرکب کی طرف تقسیم کیوں نہیں کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وجہ شبہ واحد حسی کی صورت میں طرفین نہ تو مرکب ہوتے ہیں اور نہ ایک طرف مفرد اور ایک طرف مرکب ہوتی ہے، بلکہ اس کی دونوں طرفیں صرف مفرد ہوتی ہیں، اس لئے اس کی طرفین کو مفرد اور مرکب کی طرف تقسیم نہیں کیا گیا۔ الحاصل وجہ شبہ مرکب حسی کی دونوں طرفیں مفرد ہوں گی یا مرکب ہوں گی یا ایک طرف مفرد اور ایک طرف مرکب ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس جگہ طرفین کے مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مختلف چیزوں کا ادراک کر کے ان سے ایک ہیئت منتزع کی جائے اور پھر اس کو مشبہ یا مشبہ بہ بنا دیا جائے۔ یہ ہیئت محض انتزاعی ہوگی خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا، چونکہ ترکیب سے مراد ہیئت منتزعہ ہوگا اسی لئے صاحبِ مفتاح نے تشبیہ مرکب بالمرکب میں صراحت کی ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک ہیئتِ منتزعہ ہوگا، اسی طرح وجہ شبہ کی ترکیب سے مراد یہ ہے کہ شئی کے چند اوصاف کو ملحوظ رکھ کر ان سے ایک ہیئت کو منتزع کیا جائے اور طرفین اور وجہ شبہ میں مرکب ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ مختلف اجزاء سے مرکب ایک حقیقت ہو یعنی ترکیب حقیقی مراد نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ زید کالاسد میں مشبہ اور مشبہ بہ کو مفرد قرار دیا گیا ہے نہ کہ مرکب اور زید کعمرو فی الانسانیۃ میں وجہ شبہ کو واحد قرار دیا گیا ہے نہ کہ منزل بمنزلۃ الواحد اگر مرکب سے مراد حقیقی مرکب ہوتا تو ان کو مفرد قرار دینا درست نہ ہوتا کیونکہ زید حیوانیت اور ناطقیت سے مرکب ہے اور اسد حیوانیت اور افترا سیت سے مرکب ہے اسی طرح زید و عمرو انسانیت کے علاوہ بہت سی چیزوں میں شریک ہیں۔

وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِيْمَا اَيْ فِي التَّشْبِيْهِ الَّذِيْ طَرَفَاهُ مُفْرَدَانِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَ قَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا كَمَا تَرٰى كَعُنْقُوْدِ مُلَّاحِيَّةٍ بِضَمِّ الْمِيْمِ وَتَشْدِيْدِ اللَّامِ عِنَبٌ اَبْيَضُ فِيْ حَبِّهٖ طُوْلٌ وَ تَخْفِيْفُ اللَّامِ اَكْثَرُ حِيْنَ نَوَّرَا اَيْ يَفْتَحُ نَوْرَهٗ مِنَ الْهَيْئَةِ بَيَانٌ لِمَا فِيْ قَوْلِهٖ كَمَا الْحَاصِلَةِ مِنْ تَقَارُنِ الصُّوَرِ الْبِيْضِ الْمُسْتَدِيْرَةِ الصِّغَارِ الْمَقَادِيْرِ فِي الْمَرْاٰى وَاِنْ كَانَتْ كِبَارًا فِي الْوَاقِعِ حَالَ كَوْنِهَا عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ اَيْ لَا مُجْتَمِعَةً اِجْتِمَاعَ التَّضَامِّ وَالتَّلَاصُقِ وَلَا شَدِيْدَةَ الْاِفْتِرَاقِ مُنْضَمَّةً اِلَى الْمِقْدَارِ الْمَخْصُوْصِ مِنَ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ فَقَدْ نَظَرَ اِلٰى عِدَّةِ اَشْيَاءَ وَقَصَدَ اِلٰى هَيْئَةٍ حَاصِلَةٍ مِنْهَا وَالطَّرَفَانِ مُفْرَدَانِ لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ هُوَ الثُّرَيَّا وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ هُوَ الْعُنْقُوْدُ مُقَيَّدًا بِكَوْنِهٖ عُنْقُوْدَ الْمُلَّاحِيَّةِ فِيْ حَالِ اِخْرَاجِ النَّوْرِ وَالتَّقْيِيْدُ لَا يُنَافِي الْاِفْرَادَ كَمَا سَيَجِيْءُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

ترجمہ:- اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کی طرفین مفرد ہوں جیسا کہ اس شعر میں ہے ۔ اور ظاہر ہوا صبح کے وقت ثریا ستارہ بالکل اس طرح جیسے سفید انگور کے خوشے (ملاحیہ) میم کے ضمہ اور لام کی تشدید کے ساتھ سفید انگور جس کے دانوں میں قدرے طول ہو (یہ) زیادہ تر لام کی تخفیف کیساتھ مستعمل ہے جبکہ اس کی کلیاں چٹخ پڑیں وہ ہیئت کما میں جو ما ہے اس کا بیان ہے جو حاصل ہوا ان صورتوں کے اتصال سے جو سفید گول گول دیکھنے میں چھوٹی ہوں۔ اگرچہ واقع میں بڑی ہوں درانحالیکہ وہ ایک خاص کیفیت پر ہوں۔ یعنی نہ ایسی مجتمع ہوں کہ بالکل گتھم گتھا ہوں اور نہ شدید الافتراق ہوں منضم ہوں ایک مخصوص مقدار کی طرف طول وعرض سے پس شاعر نے چند چیزیں ملحوظ خاطر رکھ کر ان سے حاصل ہونے والی ہیئت کا ارادہ کیا ہے۔ اور طرفین مفرد ہیں کیونکہ مشبہ ثریا ہے اور مشبہ بہ عنقود جو کلیاں چٹخنے کے وقت عنقود ملاحیہ ہونے کے ساتھ مقید ہے اور یہ تقیید افراد کے منافی نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح:- سابق میں کہا گیا تھا کہ وجہ تشبیہ مرکب حسی کی طرفین چار قسموں پر منقسم ہے، کیونکہ اس کی دونوں طرفیں مفرد ہوں گی یا مرکب ہوں گی یا مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہوگا یا مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہوگا۔ ان میں سے پہلی قسم کی مثال یہ شعر ہے ۔

قد لاح فی الصبح الثریا کما تری ❁ کعنقود ملاحیۃ حین نورا

یہ شعر ابی قیس بن الاسلت کا ہے یا ابو قیس بن اسلت کا ہے۔ لاح فعل ماضی کا واحد غائب ہے، ظاہر ہوا ثریا سات ستاروں کے مجموعہ کا نام ہے عنقود، انگور کا خوشہ، ملاحیہ، میم کا ضمہ اور لام کی تشدید سفید انگور جس میں قدرے طول ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ملاحیہ لام کی تخفیف کے ساتھ زیادہ مستعمل ہے،نور،شگوفہ،بیض،واحد،ابیض،سفید مستدیرہ،گول، صغار واحد صغیر، چھوٹا۔مقادیر، واحد مقدار، مرای مصدر میمی، دیکھنا التضام گتھم گتھا ہونا۔تلاصق ملنا۔عدۃ چند۔

ترجمہ: ظاہر ہوا صبح کے وقت ثریا ستارہ بالکل اس طرح جیسے سفید انگور کے خوشے جبکہ اس کی کلیاں چیخ پڑیں،اس میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جوان صورتوں کے ملنے سے حاصل ہو جو سفید گول گول دیکھنے میں چھوٹی چھوٹی ایک خاص کیفیت پر نظر آئیں کہ نہ آپس میں گتھم گتھا ہوں نہ شدید الافتراق ہوں اور طول وعرض کے لحاظ سے ایک مخصوص مقدار پر ہوں پس یہاں چند چیزوں کی طرف نظر کی گئی اور اس ہیئت کا قصد کیا گیا جو اُمورِ مذکورہ سے حاصل ہے اس میں تشبیہ کی دونوں طرفیں مفرد ہیں کیونکہ اس میں مشبہ ثریا ہے جو مفرد ہے اور مشبہ بہ عنقود ہے اور یہ بھی مفرد ہے اگر کوئی یہ کہے کہ عنقود تو ملاحیہ کی قید کے ساتھ مقید ہے لہٰذا یہ مفرد کہاں رہا؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ تقیید افراد کے منافی نہیں ہے کیونکہ یہاں مفرد سے مراد وہ ہے جو اُمورِ متعددہ سے ہیئتِ منتزعہ نہ ہو اور یہ بات مقید اور قید پر بھی صادق آتی ہے، لہٰذا مشبہ بہ یعنی عنقود ملاحیہ مقید ہونے کے باوجود مفرد ہی ہوگا۔

وَفِيمَا اَيْ وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِي التَّشْبِيهِ الَّذِيْ طَرَفَاهُ مُرَكَّبَانِ كَمَا فِيْ قَوْلِ بَشَّارٍ شِعْرٌ كَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ مِنْ آثَارِ الْغُبَارِ هَيَّجَهُ فَوْقَ رُؤُوْسِنَا ۞ وَاَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوٰى كَوَاكِبُهُ اَيْ يَتَسَاقَطُ بَعْضُهَا اِثْرَ بَعْضٍ وَالْاَصْلُ تَتَهَاوٰى حُذِفَتْ اِحْدَى التَّائَيْنِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ هَوٰى بِفَتْحِ الْهَاءِ اَيْ سُقُوْطِ اَجْرَامٍ مُشْرِقَةٍ مُسْتَطِيْلَةٍ مُتَنَاسِبَةِ الْمِقْدَارِ مُتَفَرِّقَةٍ فِيْ جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلِمٍ فَوَجْهُ الشِّبْهِ مُرَكَّبٌ كَمَا تَرٰى وَكَذَا الطَّرَفَانِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَقْصِدْ تَشْبِيْهَ النَّقْعِ بِاللَّيْلِ وَالسُّيُوْفِ بِالْكَوَاكِبِ بَلْ عَمَدَ اِلٰى تَشْبِيْهِ هَيْئَةِ السُّيُوْفِ وَقَدْ سُلَّتْ مِنْ اَغْمَادِهَا وَهِيَ تَعْلُوْ وَتَرْسُبُ وَتَجِيْءُ وَتَذْهَبُ وَتَضْطَرِبُ اضْطِرَابًا شَدِيْدًا وَتَتَحَرَّكُ بِسُرْعَةٍ اِلٰى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَعَلٰى اَحْوَالٍ تَنْقَسِمُ اِلَى الْاِعْوِجَاجِ وَالْاِسْتِقَامَةِ وَالْاِرْتِفَاعِ وَالْاِنْخِفَاضِ مَعَ التَّلَاقِيْ وَالتَّدَاخُلِ وَالتَّصَادُمِ وَالتَّلَاحُقِ وَكَذَا فِيْ جَانِبِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فَاِنَّ لِلْكَوَاكِبِ فِيْ تَهَاوِيْهَا تَوَاقُعًا وَتَدَاخُلًا وَاسْتِطَالَةً لِاَشْكَالِهَا

ترجمہ:- اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کی طرفیں مرکب ہوں جیسا کہ بشار کے قول میں ۔ گویا اڑی ہوئی غبار (مثار) اثار الغبار سے ہے غبار اُڑانا جو ہمارے سروں اور تلواروں پر ہے ایک رات ہے جس کے ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہیں یعنی یکے بعد دیگرے۔تہاوی اصل تتہاوی ہے دو میں سے ایک تا کو حذف کر دیا گیا وہ ہیئت جو ایک سیاہ چیز میں پھیلے ہوئے چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام علوی کے گرنے سے حاصل ہو پس

وجہ شبہ مرکب ہے جیسا کہ تو دیکھ رہا ہے اسی طرح طرفین بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر نے رات کو غبار کے ساتھ اور ستاروں کو تلواروں کے ساتھ تشبیہ دینے کا ارادہ نہیں کیا بلکہ تلواروں کی اس ہیئت کو تشبیہ دینے کا ارادہ کیا ہے (جو اس وقت حاصل ہو) جبکہ وہ نیاموں سے نکالی ہوئی ہوں اوپر، نیچے ہوتی ہوں، آتی جاتی ہوں، مضطرب ہوں اور مختلف جہات میں تیزی سے حرکت کرتی ہوں اور کبھی ٹیڑھی، کبھی سیدھی کبھی اوپر کبھی نیچے ہونے کی مختلف حالتوں کی طرف منقسم ہوں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور ملاقی ہونے کے ساتھ اسی طرح مشبہ کی جانب میں کیونکہ ستاروں کے ٹوٹنے میں بھی تواقع، تداخل اوران کی شکلوں میں طول ہوتا ہے۔

تشریح:- دوسری قسم کی مثال یعنی جب وجہ تشبیہ مرکب حسی کی دونوں طرفیں مرکب ہوں تو اس کی مثال بشار کا یہ شعر ہے ؎

كأنّ مثار النقع فوق رؤوسنا ۞ واسيافنا ليل تهاوى كواكبه

مُثار میم کے ضمہ کے ساتھ اثار الغبار سے مفعول ہے یا مصدر میمی ہے غبار اُڑانا۔ نقع غبار ہیّج جوش میں لانا۔ اسیاف، واحد سیف تلوار۔ تہاوی اصل میں تتہاوی ہے ایک تا کو حذف کر دیا گیا، گرنا۔ کواکب، واحد کوکب ستارہ۔ اِثر، پیچھے ہوی ہاء کا فتحہ واؤ کا ضمہ اور یاء کی تشدید ہے۔ اوپر سے نیچے گرنا اور ہاء کے ضمہ کے ساتھ اوپر کی طرف چڑھنا۔ قاموس میں دونوں کو سقوط کے معنیٰ میں کہا گیا ہے یا ضمہ کے ساتھ سقوط کے معنیٰ میں ہے اور فتحہ کے ساتھ صعود کے معنیٰ میں اجرام، واحد جرم، جسم۔ مشرقہ چمکیلے سلّت مجہول ہے تلوار سونتنا اغماد، واحد غمد تلوار کی نیام، تعلو بلند ہونا ترسب رسب الشئ فی الماء سے ہے تہ نشین ہونا، پانی میں تہ تک غوطہ لگانا اعوجاج خمی، ٹیڑھ، تصادم، تلاقی، تلاحق ملنا تواقع دشمنوں کا باہم جنگ کرنا۔ ایک دوسرے پر حملہ کرنا۔ تداخل۔ گھل مل جانا ایک دوسرے میں داخل ہونا۔ استطالۃ طویل ہونا۔ بلند ہو کر دیکھنا۔ اشکال واحد شکل۔ ترجمہ: ہمارے سروں اور تلواروں پر اُڑی ہوئی غبار گویا ایک رات ہے جس کے ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہیں اس شعر میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ایک سیاہ چیز میں پھیلے ہوئے چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام علوی کے گرنے سے حاصل ہو یہ ہیئت چونکہ امورِ متعددہ سے منتزع کی گئی ہے اس لئے وجہ شبہ کا مرکب ہونا تو ظاہر ہے اس کی دونوں طرفیں بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر نے غبار کو لیل کے ساتھ اور تلوار کو ستاروں کے ساتھ تشبیہ دینے کا ارادہ نہیں کیا بلکہ تلواروں کی اُس ہیئت کو تشبیہ دینے کا ارادہ کیا ہے جو اس وقت حاصل ہو جب وہ اپنی نیاموں سے باہر نکالی ہوئی ہوں اور اوپر نیچے ہوتی ہوں آتی جاتی ہوں اور اوپر نیچے ہونے میں بڑی تیزی کے ساتھ مختلف جہات کی طرف حرکت کرتی ہوں اور کبھی سیدھی، کبھی ٹیڑھی ہوتی ہوں اور کبھی دائیں، کبھی بائیں، کبھی آگے، کبھی پیچھے آتی جاتی ہوں، اسی طرح مشبہ بہ بھی مرکب ہے کیونکہ ستاروں کے گرنے میں تواقع، تداخل استطالت، اشکال مختلفہ سب اُمور ملحوظ ہیں۔

وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِيمَا طَرَفَاهُ مُخْتَلِفَانِ اَحَدُهُمَا مُفْرَدٌ وَالْاٰخَرُ مُرَكَّبٌ كَمَا مَرَّ فِيْ تَشْبِيْهِ الشَّقِيْقِ بِاَعْلَامِ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ نَشْرِ اَجْرَامٍ حُمْرٍ مَبْسُوْطَةٍ عَلٰى رُؤُسِ اَجْرَامٍ خُضْرٍ مُسْتَطِيْلَةٍ فَالْمُشَبَّهُ مُفْرَدٌ وَهُوَ الشَّقِيْقُ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مُرَكَّبٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَعَكْسُهٗ تَشْبِيْهُ نَهَارٍ مُشْمِسٍ قَدْ شَابَهَ زَهْرَ الرُّبٰى بِلَيْلٍ مُقْمِرٍ كَمَا سَيَجِيْئُ

ترجمہ:- اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کی طرفین مختلف ہوں ان دونوں میں سے ایک مفرد ہو دوسری مرکب ہو جیسے گزر چکی ہے شقیق کو تشبیہ دینے میں اعلام یاقوت کے ساتھ جو زبرجدی نیزوں پر پھیلائے گئے ہوں یعنی وہ ہیئت جو سرخ اجسام کو سبز لمبے اجسام کے سروں پر بچھانے سے حاصل ہو پس مشبہ مفرد ہے اور وہ شقیق ہے اور مشبہ بہ مرکب ہے اور وہ ظاہر ہے اور اسکا برعکس نہار مشمس کو جو زہر رُبیٰ کے ساتھ مل گیا لیل مقمر کے ساتھ تشبیہ دینا ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح:- تیسری قسم کی مثال یعنی جب وجہ شبہ حسی کی دو طرفوں میں سے مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہے جو سابق میں گذر چکا ہے ؎

کأن مُحْمَرَّ الشقیق اذا تصوب او تصعد ❁ اعلام یاقوت نشرن علی الرماح من زبرجد

شقیق ایک سرخ پھول ہوتا ہے جس کے درمیان میں ایک سیاہ داغ ہوتا ہے نعمان بادشاہ کی طرف منسوب کر کے اس کو شقائق النعمان کہتے ہیں اس میں مفرد اور جمع دونوں برابر ہیں، اعلام، واحد علم جھنڈا۔ نشرن ماضی جمع مؤنث غائب پھیلائے گئے، رماح واحد رمح نیزہ، اجرام واحد جرم، جسم، حُمر واحد احمر، سرخ خُضر واحد اخضر سبز اس شعر میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو سرخ اجسام کو سبز لمبے اجسام کے سروں پر بچھانے سے حاصل ہو، اس میں مشبہ یعنی مُحْمَرَّ الشقیق مفرد ہے اور یہ مفرد اس لئے ہے کہ یہ مسمّی واحد کا نام ہے اور مشبہ بہ مرکب ہے، کیونکہ شاعر نے اس ہیئت کے ساتھ تشبیہ دینے کا ارادہ کیا ہے جو اعلام یاقوتیہ منثورہ علی رماح الزبرجد کے مجموعہ سے حاصل ہوئی ہے اور چوتھی قسم اس کا برعکس ہے یعنی مشبہ مرکب ہو اور مشبہ بہ مفرد ہو اس کی مثال ابوتمام کا یہ شعر ہے ؎

تریٰ نہارا مشمسا قد شابہ ❁ زهر الربی فکانما هو مُقمر

مشمس ذی شمس آفتاب والا۔ شابہ مخلوط ہونا زہر شگوفہ رُبیٰ واحد ربوۃ ٹیلہ تو دیکھے گا روشن دن کو کہ وہ ٹیلوں کے شگوفوں سے مل گیا گویا وہ چاند والی رات ہے اس شعر میں مشبہ وہ ہیئت ہے جو اس نہار مشمس سے حاصل ہوتی ہو جو زہر الربی کے ساتھ مل گیا ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ ہیئت منتزعہ مرکب ہوتا ہے لہذا مشبہ مرکب ہوگا اور مشبہ بہ مفرد مقید ہے یعنی لیل مقمر۔

وَمِنْ بَدِيعِ الْمُرَكَّبِ الْحِسِّيِّ مَا اَیْ وَجْهُ الشَّبَهِ الَّذِیْ يَجِیْءُ فِی الْهَيْئَاتِ الَّتِیْ تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ اَیْ يَكُوْنُ وَجْهُ الشِّبْهِ الْهَيْئَةُ الَّتِیْ تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ مِنَ الْاِسْتِدَارَةِ وَالْاِسْتِقَامَةِ وَغَيْرِهِمَا وَيُعْتَبَرُ فِيْهَا تَرْكِيْبٌ وَيَكُوْنُ مَا يَجِیْءُ فِیْ تِلْكَ الْهَيْئَاتِ عَلٰی وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَقْتَرِنَ بِالْحَرَكَةِ غَيْرُهَا مِنْ اَوْصَافِ الْجِسْمِ كَالشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَالْاَوْضَحُ عِبَارَةُ اَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ اِعْلَمْ اَنَّ مِمَّا يَزْدَادُ بِهِ التَّشْبِيْهُ دِقَّةً وَسِحْرًا اَنْ يَجِیْءَ فِی الْهَيْئَاتِ الَّتِیْ تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَاتُ وَالْهَيْئَةُ الْمَقْصُوْدَةُ فِی التَّشْبِيْهِ عَلٰی وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَقْتَرِنَ الْحَرَكَةُ بِغَيْرِهَا مِنَ الْاَوْصَافِ وَالثَّانِیْ اَنْ تُجَرَّدَ هَيْئَةُ الْحَرَكَةِ حَتّٰی لَا يُرَادَ غَيْرُهَا فَالْاَوَّلُ كَمَا مَرَّ فِیْ قَوْلِهٖ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ ﷺ مِنَ الْهَيْئَةِ بَيَانٌ لِمَا فِیْ قَوْلِهٖ كَمَا الْحَاصِلَةِ مِنَ الْاِسْتِدَارَةِ مَعَ الْاِشْرَاقِ وَالْحَرَكَةِ السَّرِيْعَةِ الْمُتَّصِلَةِ مَعَ تَمَوُّجِ الْاِشْرَاقِ حَتّٰی يَرَی الشُّعَاعَ كَاَنَّهٗ يَهُمُّ بِاَنْ يَنْبَسِطَ حَتّٰی يُفِيْضَ مِنْ جَوَانِبِ الدَّائِرَةِ ثُمَّ يَبْدُوْ لَهٗ يُقَالُ بَدَا لَهٗ اِذَا نَدِمَ وَالْمَعْنٰی ظَهَرَ لَهٗ رَاْیٌ غَيْرُ الْاَوَّلِ فَيَرْجِعُ مِنَ الْاِنْبِسَاطِ الَّذِیْ بَدَاَ لَهٗ اِلَی الْاِنْقِبَاضِ كَاَنَّهٗ يَرْجِعُ مِنَ الْجَوَانِبِ اِلَی الْوَسْطِ فَاِنَّ الشَّمْسَ اِذَا اَحَدَّ الْاِنْسَانُ النَّظَرَ اِلَيْهَا لِيَتَبَيَّنَ جِرْمُهَا وَجَدَهَا مُؤَدِّيَةً لِهٰذِهِ الْهَيْئَةِ وَكَذٰلِكَ الْمِرْاٰةُ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ

ترجمہ:۔ اور مرکب حسی کی بلیغ ترین وجہ شبہ وہ ہے جو ان ہیئتوں میں آئے جن پر حرکت واقع ہوتی ہے یعنی وجہ شبہ وہ ہیئت ہو جس پر حرکت واقع ہے یعنی کبھی گول حرکت اور کبھی مستقیم وغیرہ اس میں بھی ترکیب کا اعتبار ہوتا ہے اور وہ وجہ شبہ جو ان ہیئتوں پر آئے دو قسم پر ہوگی ان میں سے ایک یہ کہ حرکت کے ساتھ دوسرے جسم کے اوصاف متصل ہوں جیسے شکل، لون وغیرہ۔ واضح ترین اسرار البلاغۃ کی عبارت ہے جان لو کہ وہ صورت جس میں تشبیہ کی جادو بیانی میں اضافہ ہو جاتا ہے یہ ہے کہ تشبیہ ان ہیئتوں میں ہو جن پر حرکتیں واقع ہوتی ہیں اور وہ ہیئت جو تشبیہ میں مقصود ہوتی ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ حرکت جسم کے دوسرے اوصاف کے ساتھ مقترن ہو دوم یہ کہ صرف ہیئتِ حرکت ہو یہاں تک کہ اس کے علاوہ مراد نہ ہو پس اول جیسا کہ اس کے قول شعر والشمس کالمرأۃ فی کف الاشل میں گذر چکا من الہیئۃ اُس ما کا بیان ہے جو کما میں ہے یعنی ہر ایسی ہیئت جو ایسی گولائی سے حاصل ہو جو روشنی اور حرکت سریعہ کے ساتھ متصل ہو روشنی کی تیزی کے ساتھ یوں معلوم ہو کہ شعاع پھیل کر دائرہ سے باہر نکل جانا چاہتی ہے پھر اس کے لئے ظاہر ہوتا ہے بدا لہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شرمندہ ہو جائے مطلب یہ ہے کہ پہلی رائے کے علاوہ دوسری رائے ظاہر ہوتی ہے تو وہ انبساط سے انقباض

کی طرف لوٹ جاتی ہے گویا وہ جوانب سے سمت کر وسط کی طرف رجوع کر رہی ہے کیونکہ آفتاب جب آدمی اس کو گہری نظر سے دیکھے تا کہ آفتاب کا جِرم معلوم ہو جائے تو وہ اس کو اسی ہیئت پر پاتا ہے اسی طرح مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ ہوتا ہے۔

تشریح:۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ مرکب حسی جو حد بلاغت تک پہنچی ہوئی ہو وہ ہیئتیں ہیں جو حرکت کے اقتران سے حاصل ہوں کہ وہ کبھی گول ہوتی ہوں کبھی مستقیم کبھی سریع ہوں کبھی بطی اس میں بھی ترکیب کا اعتبار ہوتا ہے اور اس کے دو طریقے ہیں اول وہ ہیئت جو حرکت اور غیر حرکت یعنی جسم کے اوصاف شکل، لون وغیرہ سے مرکب و منتزع ہو دوم وہ ہیئت جو فقط حرکات مختلفہ سے مرکب ہو پہلی صورت جس میں حرکت کے ساتھ اقتران کے علاوہ دیگر اوصاف جسم شکل، لون وغیرہ ملحوظ ہوں جیسے ابوالنجم یا ابن المعتز کا یہ شعر ہے۔ والشمس کالمرآۃ فی کف الاشل۔ سورج اس آئینہ کی طرح ہے جو مرتعش کے ہاتھ میں ہو اس شعر میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو ہر ایسی گولائی سے حاصل ہو جو روشنی اور حرکتِ سریعہ کے ساتھ متصل ہو اور ایسا معلوم ہوتا ہو کہ شعاع پھیل کر دائرہ سے باہر نکل جانا چاہتی ہے اور پھر دفعۃً سمت کر دائرہ میں داخل ہوتی جاتی ہے؛ کیونکہ جب انسان علی الصباح سورج کو اس کا وجود بخوبی معلوم کرنے کے لئے گہری نظر سے دیکھتا ہے تو وہ اسی ہیئت مذکورہ کا مشاہدہ کرتا ہے اور یہی نقشہ آئینہ کا مرتعش کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔

وَالْوَجْهُ الثَّانِيْ اَنْ تُجَرَّدَ الْحَرَكَةُ عَنْ غَيْرِهَا مِنَ الْاَوْصَافِ فَهُنَاكَ اَيْضًا يَعْنِيْ كَمَا لَابُدَّ فِي الْاَوَّلِ مِنْ اَنْ يَقْتَرِنَ بِالْحَرَكَةِ غَيْرُهَا مِنَ الْاَوْصَافِ فَكَذَا فِي الثَّانِيْ لَابُدَّ مِنْ اِخْتِلَاطِ حَرَكَاتٍ كَثِيْرَةٍ لِلْجِسْمِ اِلٰى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ لَهٗ كَاَنْ يَتَحَرَّكَ بَعْضُهٗ اِلَى الْيَمِيْنِ وَبَعْضُهٗ اِلَى الشِّمَالِ وَبَعْضُهٗ اِلَى الْعُلُوِّ وَبَعْضُهٗ اِلَى السُّفْلِ لِيَتَحَقَّقَ التَّرْكِيْبُ وَاِلَّا لَكَانَ وَجْهُ الشِّبْهِ مُفْرَدًا وَهُوَ الْحَرَكَةُ لَامُرَكَّبًا فَحَرَكَةُ الرَّحٰى وَالدُّوْلَابِ وَالسَّهْمِ لَاتَرْكِيْبَ فِيْهَا لِاتِّحَادِهَا بِخِلَافِ حَرَكَةِ الْمُصْحَفِ فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَكَاَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفُ قَارٍ ﴿ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ اَيْ قَارِئٍ فَانْطِبَاقًا مَرَّةً وَانْفِتَاحًا اَيْ فَيَنْطَبِقُ اِنْطِبَاقًا مَرَّةً وَيَنْفَتِحُ اِنْفِتَاحًا اُخْرٰى فَاِنَّ فِيْهَا تَرْكِيْبًا لِاَنَّ الْمُصْحَفَ يَتَحَرَّكُ فِيْ حَالَتَيِ الْاِنْطِبَاقِ وَالْاِنْفِتَاحِ اِلٰى جِهَتَيْنِ فِيْ كُلِّ حَالَةٍ اِلٰى جِهَةٍ

ترجمہ:۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کو دوسرے اوصاف سے خالی کر لیا جائے پس یہاں بھی یعنی جس طرح اول میں یہ ضروری ہے کہ حرکت کے ساتھ دوسرے اوصاف مقترن ہوں اسی طرح ثانی میں ضروری ہے کہ حرکات کثیرہ کا اختلاط ہو مختلف جہات کی طرف مثلاً بعض حرکتیں دائیں طرف ہوں اور بعض بائیں طرف بعض

علو کی طرف بعض سفل کی طرف تا کہ ترکیب متحقق ہو سکے ورنہ وجہ شبہ مفرد ہوگی یعنی صرف حرکت نہ کہ مرکب پس چکی، راہٹ تیر کی حرکت میں ترکیب نہیں ہے کیونکہ حرکت متحد ہے برخلاف مصحف کی حرکت کے اس شعر میں ۔ وکأن البرق مصحف قار ❁ فانطبقا مرة وانفتاحا گویا بجلی پڑھنے والے کا مصحف ہے قار ہمزہ کے حذف کے ساتھ یعنی قاری کبھی بند ہوتا ہے اور کبھی کھلتا ہے اس میں ترکیب ہے، کیونکہ مصحف حرکت کرتا ہے کھلنے اور بند ہونے کی دونوں حالتوں میں دونوں جہتوں کی طرف ہر حالت میں ایک جہت کی طرف۔

(تشریح:-) دوسری صورت یہ ہے کہ ہیئت صرف حرکات کے ساتھ مقترن ہو دوسرے اوصافِ جسم کا لحاظ نہ ہو، البتہ مختلف جہتوں کی طرف اجتماع حرکات کا لحاظ ضرور ہو کہ بعض حرکتیں دائیں طرف ہوں اور بعض بائیں طرف، بعض علو کی طرف اور بعض سفل کی طرف تا کہ ترکیب کا تحقق ہو سکے ورنہ وجہ شبہ مفرد ہو جائے گی مرکب نہ رہے گی، پس چکی، رہٹ اور تیر کی حرکت میں ترکیب نہ ہوگی کیونکہ ان کی حرکت جہاتِ مختلفہ کی طرف نہیں ہوتی، بلکہ ایک ہی جہت میں ہوتی ہے، برخلاف مصحف کی حرکت کے جیسا کہ ابن المعتز کے اس شعر میں ہے کہ اس میں ترکیب ہے کیونکہ مصحف بوقتِ انطباق اور بوقتِ انفتاح دو جہتوں کی طرف حرکت کرتا ہے، بوقتِ انطباق جہتِ علو کی طرف اور بوقتِ انفتاح جہتِ سفل کی طرف۔

> وَقَدْ يَقَعُ التَّرْكِيْبُ فِيْ هَيْئَةِ السُّكُوْنِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ فِيْ صِفَةِ كَلْبٍ ع يُقْعِيْ اَيْ يَجْلِسُ عَلٰى اِلْيَتَيْهِ جُلُوْسَ الْبَدَوِيِّ الْمُصْطَلِيْ مِنْ اِصْطَلٰى بِالنَّارِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ مَوْقِعِ كُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ اَيْ مِنَ الْكَلْبِ فِيْ اِقْعَائِهٖ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ فِي الْاِقْعَاءِ مَوْقِعٌ خَاصٌّ وَلِلْمَجْمُوْعِ صُوْرَةٌ خَاصَّةٌ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ تِلْكَ الْمَوَاقِعِ وَ كَذٰلِكَ صُوْرَةُ جُلُوْسِ الْبَدَوِيِّ عِنْدَ الْاِصْطِلَاءِ بِالنَّارِ مُوْقَدَةً عَلَى الْاَرْضِ

(ترجمہ:-) اور کبھی ترکیب ہیئتِ سکون میں واقع ہوتی ہے جیسے کتے کی تعریف میں اس قول میں ہے کتا اپنی سرین پر ایسے بیٹھتا ہے جیسے ایک بدوی آگ تاپنے کے لئے بیٹھتا ہے وہ ہیئت جو حاصل ہے بحالتِ اقعاء کتے کے ہر عضو کے واقع ہونے سے کیونکہ اس صورت میں اُس کے ہر عضو کے لئے موقع مخصوص ہے اور مجموعہ کے لئے ایک صورت مخصوص جو مرکب ہے ان مواقع مختلفہ سے اسی طرح بدوی کے بیٹھنے کی صورت ہوتی ہے آگ تاپتے وقت۔

(تشریح:-) مصنف کہتے ہیں کہ وجہ شبہ کبھی بحالتِ سکون واقع ہوتی ہے جیسے متنبی کے اس شعر میں ۔

یقعی جلوس البدوی المصطلی۔ اقعاء سرین پر بیٹھنا۔ بدوی دیہاتی آدمی مصطلی آگ تاپنے والا متنبی نے یہ شعر کتے کی تعریف میں کہا ہے، اس شعر میں وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو کتے کی اقعاء کی صورت سے حاصل ہے؛ کیونکہ اس کے ہر عضو کے لئے ایک خاص وقوع ہے اور مجموعہ کے لئے خاص ایسے ہی آگ تاپتے وقت بدوی کے ہر عضو کی ایک ہیئت ہوتی ہے اور مجموعہ کے لئے الگ ایک ہیئت ہوتی ہے۔

وَالْمُرَكَّبُ الْعَقْلِيُّ مِنْ وَجْهِ الشِّبْهِ كَحِرْمَانِ الْاِنْتِفَاعِ بِأَبْلَغَ نَافِعٍ مَعَ تَحَمُّلِ التَّعَبِ فِيْ اسْتِصْحَابِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا جَمْعُ سِفْرٍ بِكَسْرِ السِّيْنِ وَهُوَ الْكِتَابُ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ عَلٰى مُنْتَزَعٍ عَنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ لِاَنَّهٗ رُوْعِيَ مِنَ الْحِمَارِ فِعْلٌ مَخْصُوْصٌ هُوَ الْحَمْلُ وَاَنْ يَّكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ اَوْعِيَةَ الْعُلُوْمِ وَاَنَّ الْحِمَارَ جَاهِلٌ لِمَا فِيْهَا وَكَذَا فِيْ جَانِبِ الْمُشَبَّهِ

ترجمہ:- اور وجہ شبہ مرکب عقلی جیسے انتہائی نافع چیز کے انتفاع سے محروم رہنا جبکہ اس کو ساتھ رکھنے سے مشقت اُٹھانی پڑی ہو، جیسے باری تعالیٰ کا قول: ان لوگوں کی حالت جن کو تورات پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا، پھر انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا اس گدھے کی سی ہے جو کتابیں لادے ہوئے ہے۔ اسفار سفر کی جمع ہے بمعنیٰ کتاب پس یہ امر عقلی ہے جو چند اُمور سے منتزع ہے؛ کیونکہ جانبِ حمار میں ایک فعل مخصوص کی رعایت کی گئی ہے اور وہ بوجھ کا اُٹھانا، محمول کا اوعیہ علوم ہونا حمار کا ان علوم سے جاہل ہونا ہے اسی طرح جانبِ مشبہ میں چند اُمور ملحوظ ہیں۔

تشریح:- پہلے گذر چکا ہے کہ وجہ شبہ مرکب کی دو قسمیں تھیں، ایک حسی، جس کی تفصیلات مذکور ہو چکیں، دوسری عقلی۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ مرکب عقلی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا۔ اسفار سفر بکسر السین کی جمع ہے، معنیٰ ہیں: کتاب۔ اس آیت میں وجہ شبہ یعنی محروم رہنے کی ہیئت ایک امر عقلی ہے جو چند چیزوں سے منتزع ہے؛ کیونکہ مشبہ بہ یعنی حمار میں چند چیزیں ملحوظ ہیں۔ کتابوں کا اُٹھانا، محمول کا اوعیہ علوم ہونا، حمار کا ان علوم سے جاہل ہونا، اسی طرح مشبہ یعنی یہود میں چند چیزیں ملحوظ ہیں، تورات کا اُٹھانا، محمول کا اوعیہ علوم ہونا، محمول سے مستفید نہ ہونا، حاصل یہ کہ مشبہ کی اس حالت کو جو چند اُمور سے منتزع ہے مشبہ بہ کی اس ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، جو چند چیزوں سے منتزع ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ قَدْ يَنْتَزِعُ وَجْهُ الشِّبْهِ مِنْ مُتَعَدِّدٍ فَيَقَعُ الْخَطَأُ لِوُجُوْبِ انْتِزَاعِهٖ مِنْ اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ الْمُتَعَدِّدِ كَمَا اِذَا انْتَزَعَ وَجْهُ الشِّبْهِ مِنَ الشَّطْرِ الْاَوَّلِ مِنْ قَوْلِهٖ شعر كَمَا اَبْرَقَتْ

وَتَعَرَّضَتْ فَالْكَلَامُ هٰهُنَا عَلٰى حَذْفِ الْجَارِّ وَاِيْصَالِ الْفِعْلِ اَيْ اَبْرَقَتْ لِقَوْمٍ عُطَاشٍ جَمْعُ عَطْشَانٍ غَمَامَةٌ ﴿ فَلَمَّا رَأَوْهَا اَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ اَيْ تَفَرَّقَتْ وَانْكَشَفَتْ فَانْتِزَاعُ وَجْهِ الشِّبْهِ مِنْ مُجَرَّدِ قَوْلِهٖ كَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عُطَاشًا غَمَامَةٌ خَطَأٌ لِوُجُوْبِ انْتِزَاعِهٖ مِنَ الْجَمِيْعِ اَيْ جَمِيْعِ الْبَيْتِ فَاِنَّ الْمُرَادَ التَّشْبِيْهُ اَيْ تَشْبِيْهُ الْحَالَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الْاَبْيَاتِ السَّابِقَةِ بِحَالَةِ ظُهُوْرِ غَمَامَةٍ لِلْقَوْمِ الْعُطَاشِ ثُمَّ تَفَرُّقِهَا وَانْكِشَافِهَا وَبَقَائِهِمْ مُتَحَيِّرِيْنَ بِاتِّصَالٍ اَيْ بِاعْتِبَارِ اتِّصَالٍ فَالْبَاءُ هٰهُنَا مِثْلُهَا فِيْ قَوْلِهِمْ التَّشْبِيْهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ اِذِ الْاَمْرُ الْمُشْتَرَكُ فِيْهِ هُوَ اتِّصَالُ اِبْتِدَاءِ مُطْمِعٍ بِالْاِنْتِهَاءِ مُؤْيِسٍ وَهٰذَا بِخِلَافِ التَّشْبِيْهَاتِ الْمُجْتَمِعَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَالسَّيْفِ وَالْبَحْرِ فَاِنَّ الْقَصْدَ فِيْهَا اِلَى التَّشْبِيْهِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاُمُوْرِ عَلٰى حِدَةٍ حَتّٰى لَوْ حُذِفَتْ ذِكْرُ الْبَعْضِ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُ الْبَاقِيْ فِيْ اِفَادَةِ مَعْنَاهُ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهُ يَخْتَلُّ بِاِسْقَاطِ بَعْضِ الْاُمُوْرِ

ترجمہ:- جان لو کہ کبھی وجہ شبہ متعدد سے منتزع کی جاتی ہے پس غلطی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ اس کو اس متعدد سے زائد سے منتزع کرنا واجب ہے جیسا کہ اس شعر کے پہلے مصرعہ سے انتزاع کیا جائے جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہوا۔ اساس کتاب میں ہے: کہ ابرقت لی فلانۃ (اس وقت بولا جاتا ہے) جب وہ مزین ہو کر سامنے آئے پس یہاں کلام بحذف جار اور ایصالِ فعل ہے یعنی ابرقت لقوم عطاش، عطشان کی جمع ہے پس جب اس قوم نے اس کو دیکھا تو اچانک چھٹ گیا پس صرف کما ابرقت سے وجہ شبہ کو منتزع کرنا خطاء ہے کیونکہ وجہ شبہ کو پورے شعر سے منتزع کرنا ضروری ہے اس لئے کہ مقصود اس حالت کو تشبیہ دینا ہے جو سابقہ اشعار میں مذکور ہے پیاسی قوم کے سامنے بادل کے ظاہر ہونے اور پھر اس کے چھٹ جانے اور قوم کے متحیر ہو جانے کی حالت کے ساتھ اتصال کے اعتبار سے پس یہاں باء ایسی ہے جیسے التشبیہ بالوجہ العقلی میں ہے، کیونکہ اس میں امر مشترک متصل ہونا ہے اُمید افزاء کی ابتداء کا مایوس کن شی کی انتہاء کے ساتھ اور یہ تشبیہات مجتمعہ کے خلاف ہے جیسا کہ ہمارے قول زید کالاسد والسیف والبحر میں کہ اس کا مقصد امور مختلفہ میں سے ہر ایک کے ساتھ تشبیہ دینا ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر بعض کو ذکر نہ کیا جائے تو افادہ معنی میں باقی کا حال نہیں بدلتا بر خلاف مرکب کے کہ اس میں بعض کو ساقط کرلے سے مقصود میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں: کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وجہ شبہ امور کثیرہ سے مرکب اور منتزع ہوتی ہے

جس میں ان تمام اُمور کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہوتا ہے، جن سے وہ مرکب ہے اگر متکلم یا سامع ان اُمور میں سے بعض پر اکتفاء کرے گا تو مرادی معنیٰ میں غلطی واقع ہوگی اور مراد، صحیح طور پر مفہوم نہ ہوسکے گی، جیسے اس شعر میں ہے ۔

كما ابرقت قوما عطاشا غمامة ❁ فلما راوها اقشعت وتجلت

ابرق چمکدار ہونا، عطاش واحد عطشان پیاسا، اساس لغت میں زمخشری کی کتاب ہے تحسنت مزین ہوکر سامنے آنا تعرضت، معنیٰ ظہرت ایصال فعل کہتے ہیں جار کو حذف کرنے کے بعد فعل کو مفعول کے ساتھ ملا دینا، غمامۃ بادل، اقشعت السحابۃ بادل کا کھل جانا، چھٹ جانا۔ ترجمہ جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہوا جب اس قوم نے اس کو دیکھا تو اچانک چھٹ گیا۔ اس شعر میں شاعر قوم کی اس حالت کو جس کا ذکر اشعارِ سابقہ میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کے سامنے ایک ایسی چیز ظاہر ہوئی جس کی ان کو انتہائی احتیاج تھی جس کو دیکھ کر وہ لوگ خوش ہوگئے اور یقین کرلیا کہ ہماری اُمیدیں اب برآئیں؛ لیکن وہ چیز ظاہر ہوتے ہی اچانک ناپید ہوگئی اور ان لوگوں کی اُمیدیں مایوسی سے بدل گئیں اور یہ لوگ حیران رہ گئے اس قوم کی حالت کے ساتھ تشبیہ دے رہا ہے جس کے سامنے سخت پیاس کے عالم میں اُمید افزاء بادل ظاہر ہوکر یکایک چھٹ جائے اور قوم اپنا سا منہ لے کر رہ جائے اس تشبیہ میں مشبہ قوم کی وہ حالت ہے جو اُمید افزاء شی کے ظہور سے حاصل ہوا اور پھر اس شی کے ناپید ہوجانے پر مایوسی چھا جائے اور مشبہ بہ پیاسی قوم کے سامنے بادل کے ظاہر ہونے کی حالت ہے اور وجہ شبہ ایک شی کا ابتداءً اُمید افزا ہونا (جو شعر کے پہلے مصرعہ سے ماخوذ ہے) اور انتہاءً اس شی کا مایوس کن ہونا ہے (جو شعر کے دوسرے مصرعہ سے ماخوذ ہے) اب اگر سننے والا کما ابرقت قوما عطاشا غمامۃ کو سن کر یہ سمجھ بیٹھے کہ جو حالت اس مصرعہ سے منتزع ہورہی ہے تشبیہ کے لئے کافی ہے تو اس کی غلطی ہے کیونکہ شاعر کے مقصود کی بنا پر وجہ شبہ یہ ہے کہ سب کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ اس لئے وجہ شبہ کا انتزاع پورے شعر سے ہوگا نہ کہ صرف پہلے مصرعہ سے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ مرکب جس کا ذکر کیا گیا ہے تشبیہات مجتمعہ کے خلاف ہے جیسے زید کالاسد (فی الشجاعۃ) والسیف (فی الصفاء) والبحر (فی الجود) کیونکہ اس میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ اُمورِ مذکورہ میں سے ہر ایک کے ساتھ تشبیہ دی جائے لیکن اگر ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کردیا جائے تو معنیٰ میں کوئی فرق نہ آئے اس کے برخلاف تشبیہ مرکب کہ اس میں بعض کو ساقط کرنے سے مطلب فوت ہوجاتا ہے۔

وَالْمُتَعَدِّدُ الْحِسِّيُّ كَاللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ فِيْ تَشْبِيْهِ فَاكِهَةٍ بِأُخْرٰى وَالْمُتَعَدِّدُ الْعَقْلِيُّ كَحِدَّةِ النَّظْرِ وَ كَمَالِ الْحَذْرِ وَإِخْفَاءِ السِّفَادِ أَيْ نَزْوِ الذَّكَرِ عَلَى الْأُنْثٰى فِيْ تَشْبِيْهِ طَائِرٍ بِالْغُرَابِ وَالْمُتَعَدِّدُ الْمُخْتَلِفُ أَيِ الَّذِيْ بَعْضُهٗ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهٗ عَقْلِيٌّ كَحُسْنِ الطَّلْعَةِ الَّذِيْ

هُوَ حِسِّيٌّ وَنَبَاهَةُ الشَّأْنِ اَیْ شَرَفُهٗ وَاشْتِهَارُهُ الَّذِیْ هُوَ عَقْلِیٌّ فِیْ تَشْبِیْهِ اِنْسَانٍ بِالشَّمْسِ فَفِی الْمُتَعَدِّدِ یُقْصَدُ اِشْتِرَاكُ الطَّرَفَیْنِ فِیْ كُلٍّ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمَذْكُوْرَةِ وَلَا یُعْمَدُ اِلَی انْتِزَاعِ هَیْئَةٍ مِنْهَا تَشْتَرِكُ هِیَ فِیْهَا

ترجمہ:۔ اور متعدد حسی جیسے رنگ، مزہ، بوایک میوے کودوسرے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور متعدد عقلی جیسے نظر کی تیزی، کمالِ اندیشہ اور خفیہ طور پر جفتی کرنا یعنی نر کا مادین پر کودنا، پرندے کوکوے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور متعدد مختلف کہ اس کا بعض حصہ حسی ہواور بعض عقلی جیسے خوب روئی جو کہ حسی ہے اور شرافتِ شان جو کہ عقلی ہے انسان کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دینے میں پس متعدد میں اشتراک طرفین امورِ مذکورہ میں سے ہر امر میں مقصود ہوتا ہے اور کسی ایسی ہیئت کے انتزاع کاارادہ نہیں کیا جاتا جو ان میں مشترک ہو۔

تشریح:۔ پہلے گذر چکا ہے کہ وجہ شبہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) واحد (۲) مرکب (۳) متعدد اول کی دو قسموں کی مثالیں بیان کردی گئی ہیں یہاں سے تیسری قسم کا بیان ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ متعدد حسی کی مثال جیسے کڑوے سیب کو سفر جل کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے: التفاح الحامض کالسفرجل فی اللون والطعم والرائحۃ۔ کڑوا سیب رنگ، ذائقہ اور بو میں سفر جل کی طرح ہے۔ رنگ، بو اور ذائقہ چونکہ مدرَک بالحس ہیں اس لئے وجہ شبہ متعدد ہوگی اور حسی ہوگی۔ اور متعدد عقلی کی مثال جیسے چڑے کو کوے کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے: الصعوۃ کالغراب فی حدۃ النظر وکمال الحذر واخفاء السفاد چڑا تیز نظری، کمالِ اندیشہ اور خفیہ طور پر جفتی کرنے میں کوّے کے مانند ہے، اس مثال میں وجہِ شبہ متعدد بھی ہے اور عقلی بھی اگرچہ بعض حضرات نے حدتِ نظر اور اخفاء اسفاد کو حسی قرار دیا ہے اور متعدد مختلف کی مثال جیسے انسان کو سورج کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے: الانسان کالشمس فی حسن الطلعۃ ونباہۃ الشان انسان خوب روئی اور نیک شہرت میں سورج کے مانند ہے اس میں حسنِ طلعہ حسی ہے اور نباہۃ شان عقلی ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ متعدد اور مرکب میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ متعدد میں اُمور مذکورہ میں سے ہر ایک میں طرفین کو شریک کرنا مقصود ہوتا ہے ان اُمور مذکورہ سے کسی ایسی ہیئت کا انتزاع کرنا مقصود نہیں ہوتا جس میں وہ اُمور شریک ہوتے ہیں۔ اور وجہ شبہ مرکب میں اُمورِ مذکورہ سے ایک ہیئت کا انتزاع کر کے اس میں طرفین کو شریک کرنا مقصود ہوتا ہے ہر امر میں الگ الگ شریک کرنا مقصود نہیں ہوتا۔

وَاعْلَمْ اَنَّهُ الظَّاهِرُ لِلشَّأْنِ قَدْ یَنْتَزِعُ الشَّبَهَ اَیِ التَّمَاثُلُ یُقَالُ بَیْنَهُمَا شَبَهٌ بِالتَّحْرِیْكِ اَیْ تَشَابُهٌ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا مَا بِهِ التَّشَابُهُ اَعْنِیْ وَجْهَ التَّشْبِیْهِ مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ لِاشْتِرَاكِ

الضِّدَّيْنِ فِيْهِ اَیْ فِی التَّضَادِّ لِكَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا مُضَادٌّ لِلْاٰخَرِ ثُمَّ يَنْزِلُ التَّضَادُّ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيْحٍ اَیْ اِتْيَانٌ بِمَا فِيْهِ مَلَاحَةٌ وَظَرَافَةٌ يُقَالُ مَلَّحَ الشَّاعِرُ اِذَا اَتٰى بِشَيْءٍ مَلِيْحٍ وَقَالَ الْاِمَامُ الْمَرْزُوْقِیُّ فِیْ قَوْلِ الْحَمَاسِیِّ شِعْرٌ اَتَانِیْ مِنْ اَبِیْ اَنَسٍ وَعِيْدٌ فَسَلَّ لِغَيْظَةِ الضَّحَّاكِ جِسْمِیْ ❁ اِنَّ قَائِلَ هٰذِهِ الْاَبْيَاتِ قَدْ قَصَدَ بِهَا الهزوَ وَالتَّمْلِيْحَ وَاَمَّا الْاِشَارَةُ اِلٰى قِصَّةٍ اَوْ مَثَلٍ اَوْ شِعْرٍ فَاِنَّمَا هُوَ التَّلْمِيْحُ بِتَقْدِيْمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيْمِ وَسَيَجِیْءُ ذِكْرُهُ فِی الْخَاتِمَةِ وَالتَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا اِنَّمَا وَقَعَتْ مِنْ جِهَةِ الْعَلَّامَةِ الشِّيْرَازِیِّ وَهُوَ سَهْوٌ اَوْ تَهَكُّمٍ اَیْ سُخْرِيَّةٍ وَاسْتِهْزَاءٍ فَيُقَالُ لِلْجَبَانِ مَا اَشْبَهَهٗ بِالْاَسَدِ وَلِلْبَخِيْلِ هُوَ حَاتِمٌ كُلٌّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ صَالِحٌ لِلتَّمْلِيْحِ وَالتَّهَكُّمِ وَاِنَّمَا يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْمَقَامِ فَاِنْ كَانَ الْقَصْدُ اِلٰى مَلَاحَةٍ وَظَرَافَةٍ دُوْنَ اسْتِهْزَاءٍ وَسُخْرِيَّةٍ بِاَحَدٍ فَتَمْلِيْحٌ وَاِلَّا فَتَهَكُّمٌ وَقَدْ سَبَقَ اِلٰى بَعْضِ الْاَوْهَامِ نَظَرًا اِلٰى ظَاهِرِ اللَّفْظِ اَنَّ وَجْهَ الشِّبْهِ فِیْ قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ اَسَدٌ وَلِلْبَخِيْلِ هُوَ حَاتِمٌ هُوَ التَّضَادُّ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ بِاِعْتِبَارِ الْوَصْفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا الْجَبَانُ كَالْاَسَدِ فِی التَّضَادِّ اَیْ فِیْ كَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْاٰخَرِ لَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنَ التَّمْلِيْحِ وَالتَّهَكُّمِ فِیْ شَيْءٍ كَمَا اِذَا قُلْنَا السَّوَادُ كَالْبَيَاضِ فِی اللَّوْنِيَّةِ اَوْ فِی التَّقَابُلِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّا اِذَا اَرَدْنَا التَّصْرِيْحَ بِوَجْهِ الشِّبْهِ فِیْ قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ اَسَدٌ تَمْلِيْحًا اَوْ تَهَكُّمًا لَمْ يَتَاَتَّ لَنَا اِلَّا اَنْ نَقُوْلَ فِی الشَّجَاعَةِ لٰكِنَّ الْحَاصِلَ فِی الْجَبَانِ اِنَّمَا هُوَ ضِدُّ الشَّجَاعَةِ فَنَزَّلْنَا تَضَادَّهُمَا مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ وَجَعَلْنَا الْجُبْنَ بِمَنْزِلَةِ الشَّجَاعَةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّمْلِيْحِ وَالْهَزْءِ

ترجمہ:- اور جان تو کہ کبھی وجہ شبہ منتزع کی جاتی ہے شبہ تماثل کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے: بینهما شبه ان کے درمیان مشابہت ہے اور یہاں ما بہ التشابہ یعنی وجہ شبہ مراد ہے نفس تضاد سے اس تضاد میں ضدین کے شریک ہونے کی وجہ سے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ضد ہے پھر تضاد کو تملیح کے واسطہ سے تناسب کے مرتبہ میں اُتار لیا جاتا ہے (تملیح) کلام میں ایسی چیز لانا جس میں ظرافت اور نمکینی ہو کہا جاتا ہے: ملّح الشاعر جب وہ کوئی نمکین چیز لائے امام مرزوقی نے حماسی کے اس شعر کے متعلق کہا ہے ابوانس سے مجھ کو وعید پہنچی ہے پس میرا جسم ضحاک کے غصہ سے پگھل گیا ان اشعار کے قائل نے تملیح اور استہزاء کا ارادہ کیا ہے اور رہا کسی قصہ یا کہاوت یا شعر کی طرف اشارہ کرنا سو وہ تلمیح بتقدیم لام ہے جس کا ذکر خاتمہ میں آرہا ہے اور تلمیح اور تملیح کے درمیان تسویہ علامہ شیرازی کی طرف سے واقع ہوا ہے جو بھول ہے یا بواسطہ تہکم کے۔ یعنی مزاق اور ٹھٹھا

جیسے: بزدل کے متعلق کہا جائے: شیر کے کس قدر مشابہ ہے اور بخیل کے متعلق کہا جائے وہ تو حاتم وقت ہے دونوں مثالوں میں سے ہرایک تملیح اور تہکم ہر دو کی ہو سکتی ہے، مقام کے لحاظ سے پس اگر نمکینی اور خوش طبعی مقصود ہو، کسی کا ٹھٹھا مقصود نہ ہو تو تملیح ہوگی ورنہ تہکم۔ بعض حضرات کو ظاہر لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ دھوکا ہو گیا کہ وجہِ شبہ بزدل سے ہمارے قول ہو اسد اور بخیل سے ہو حاتم میں تضاد ہے جو دو متضاد وصفوں کے لحاظ سے طرفین کے درمیان مشترک ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ جب ہم یہ کہیں کہ بزدل شیر کے مانند ہے تضاد میں یعنی ان میں سے ہر ایک کی ضد ہونے میں تو یہ قول نہ تملیح ہوگا نہ تہکم، بالکل ایسے ہی جیسے ہم یوں کہیں کہ سواد بیاض کے مانند ہے رنگت میں یا تقابل میں اور یہ بھی معلوم ہے کہ جب ہم بزدل سے بطورِ تملیح یا بطورِ تہکم وہو اسد کہیں اور وجہ شبہ کی تصریح کرنا چاہیں تو ہمارے لئے ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ ہم کہیں: فی الشجاعۃ لیکن بزدل میں شجاعت کی ضد حاصل ہے اس لئے ہم نے ان کے تضاد کو بمنزلہ تناسب کے اُتار لیا اور بزدلی کو بمنزلِ شجاعت کے کر دیا بطریق تملیح واستہزاء۔

تشریح:- شبہ شین اور با کے فتحہ کے ساتھ تماثل کے معنی میں چنانچہ کہا جاتا ہے: بینھما شبہ ان کے درمیان تماثل ہے لیکن یہاں ما بہ التشابہ یعنی وجہ شبہ مراد ہے، تملیح بتقدیم میم کلام میں ایسی بات کا ذکر کرنا جس میں خوش طبعی ہو اور تلمیح بتقدیم لام کی قصہ یا کہاوت کی طرف اشارہ کرنا۔

اب تک ان وجوہِ شبہ کو بیان کیا گیا ہے جن میں مشبہ بہ اور مشبہ حقیقۃً شریک ہو سکتے ہیں یہاں سے ان وجوہِ شبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن میں مشبہ اور مشبہ بہ کا اشتراک مجازاً ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وجہِ شبہ کو نفسِ تضاد سے منتزع کر لیا جاتا ہے کیونکہ تضاد میں دونوں ضدیں شریک ہیں اور پھر اس تضاد کو تملیح یا تہکم کے واسطہ سے تناسب کے مرتبہ میں اُتار لیا جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ تملیح بتقدیم میم کلام میں ایسی بات کا ذکر کرنا جس میں ظرافت اور خوش طبعی ہو چنانچہ ملح الشاعر اس وقت بولا جاتا ہے جب شاعر اپنے کلام میں کوئی خوش طبعی کی بات ذکر کرے شارح فرماتے ہیں کہ امام مرزوقی نے حماسی کے شعر ۔

اتانی من ابی انس وعید ۞ فسل لغیظۃ الضحاک جسمی

کے متعلق کہا ہے کہ ان اشعار کے قائل نے یعنی شقیق بن سلیک اسدی نے ان اشعار کے ذریعہ ابو انس (جس کا نام ضحاک ہے) کے استہزاء اور تملیح کا ارادہ کیا ہے شارح نے امام مرزوقی کے اس کلام کو لا کر دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ایک تو اس طرف کہ مصنف کے قول بواسطۃ تملیح اور تہکم میں کلمہ او مانعۃ الخلو کیلئے ہے یعنی ان دونوں سے خالی ہونا تو محال ہے لیکن یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور اس طرف اشارہ اس طرح ہوا کہ مرزوقی نے قد قصد بھا الھزؤ والتملیح

کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا ہے نہ کہ او کے ساتھ دوسری بات جس کی طرف مرزوقی نے اشارہ کیا ہے یہ ہے کہ تہکم کے مقابلہ میں تملیح بتقدیم میم علیٰ لام ہے نہ کہ تلمیح بتقدیم لام علیٰ میم اور وجہ اشارہ یہ ہے کہ مرزوقی نے اس شعر کو تملیح کے قبیل سے بنایا ہے کسی قصہ یا شعر یا کہاوت کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے پس مرزوقی کے اس بیان سے معلوم ہو گیا تملیح اور تملیح دونوں الگ الگ ہیں اور علامہ شیرازی کا یہ کہنا کہ یہ دونوں ایک ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے غلط ہے الحاصل کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تملیح یا تہکم کے واسطہ سے تضاد کو تناسب کے مرتبہ میں فرض کر لیتے ہیں اور پھر نفس تضاد سے وجہ شبہ کا انتزاع کرتے ہیں جیسے کسی بزدل کے متعلق کہا جائے: ما اشبہ بالاسد شیر سے کس قدر مشابہ ہے اور کسی بخیل کے متعلق کہا جائے: ھو حاتم وہ تو حاتم وقت ہے یہ دونوں مثالیں تملیح کی بھی ہو سکتی ہیں اور تہکم کی بھی۔ بحسب المقام ان کے درمیان فرق کیا جائے گا؛ چنانچہ اگر ملاحت اور ظرافت کا ارادہ کیا گیا اور استہزاء اور مزاق کا ارادہ نہیں کیا گیا تو یہ مثالیں تملیح کی ہوں گی اور اگر استہزاء اور مزاق کا ارادہ کیا گیا تو تہکم کی ہوں گی۔ وقد سبق سے شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جب کسی بزدل کے متعلق ھو اسد اور کسی بخیل کے متعلق ھو حاتم کہا جائے تو اس میں وجہ شبہ وہ تضاد ہے جو طرفین کے درمیان مشترک ہے مگر اوصاف متضادہ یعنی جبن اور شجاعت کے اعتبار سے نہ کہ بزدل اور شجاع کی ذات کے اعتبار سے فیہ نظر کہہ کر شارح نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں قول مذکور مفید تملیح اور تہکم نہیں رہتا اس لئے کہ جب الجبان کالاسد فی التضاد کہیں گے تو اس میں چونکہ وجہ شبہ یعنی تضاد کی تفصیل کر دی گئی ہے اس لئے کہ ذہن تملیح اور تہکم کی طرف نہیں جائے گا۔ جیسا کہ السواد کالبیاض فی اللونیۃ یا فی التقابل مفید تملیح اور تہکم نہیں ہے و معلوم انا اذا اردنا سے دوسری وجہ تردید بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وجہ شبہ کی تصریح کرنا جائز ہے اور جب تملیح یا تہکم کے ارادے سے بزدل کے متعلق یہ کہا جائے کہ: ھو اسد فی التضاد تو تضاد کی تصریح جائز نہیں ہے بلکہ اس صورت میں وجہ شبہ شجاعت کا ظاہر کرنا ضروری ہوگا۔ لکن الحاصل سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجہ شبہ وہ ہوتی ہے جس میں دونوں طرفیں شریک ہوں اور بزدل چونکہ شجاع نہیں ہے اس لئے بزدل اور اسد دونوں شجاعت میں شریک نہیں ہیں۔ اور جب شجاعت میں دونوں شریک نہیں ہیں تو شجاعت کو وجہ شبہ قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جبان میں چونکہ شجاعت کی ضد ہے اس لئے تضاد کو بمنزلہ تناسب اُتار کر جبن کو تملیح یا تہکم کے واسطہ سے شجاعت کے مرتبہ میں قرار دیدیا گیا ہے اور جب جبن شجاعت کے مرتبہ میں ہے تو جبان اور اسد دونوں شجاعت میں شریک ہو گئے اور جب شجاعت میں دونوں شریک ہو گئے تو شجاعت کو وجہ شبہ قرار دینا درست ہے۔

وَاَدَاتُهٗ اَیْ اَدَاةُ التَّشْبِیْهِ اَلْكَافُ وَكَاَنَّ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ عِنْدَ الظَّنِّ بِثُبُوْتِ الْخَبَرِ مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ اِلَى التَّشْبِیْهِ سَوَاءٌ كَانَ الْخَبَرُ جَامِدًا اَوْ مُشْتَقًّا نَحْوَ كَاَنَّ زَیْدًا اَخُوْكَ وَكَاَنَّهٗ قَائِمٌ

وَمِثْلٌ وَمَا فِيْ مَعْنَاهُ مِمَّا يُشْتَقُّ مِنَ الْمُمَاثَلَةِ وَالْمُشَابَهَةِ وَمَا يُؤَدِّيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَالْاَصْلُ فِيْ نَحْوِ الْكَافِ اَيْ فِي الْكَافِ وَنَحْوِهَا كَلَفْظَةِ نَحْوِ وَمِثْلِ وَشِبْهٍ بِخِلَافِ كَاَنَّ وَتَمَاثَلَ وَتَشَابَهَ اَنْ يَلِيَهُ الْمُشَبَّهُ بِهٖ لَفْظًا نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ اَوْ تَقْدِيْرًا نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَوْ كَمَثَلِ ذَوِيْ صَيِّبٍ

ترجمہ:- اور اس کے ادات یعنی تشبیہ کے ادات کاف ہے اور کانّ ہے اور کبھی کانّ استعمال کیا جاتا ہے تشبیہ کا ارادہ کئے بغیر ثبوت خبر کے ظن کے وقت۔ خبر خواہ جامد ہو خواہ مشتق ہو جیسے کانّ زید اخوک، کانہ قدم اور مثل ہے اور جو اس کے معنیٰ میں ہو ان الفاظ میں سے جو مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوں اور اس معنیٰ کو اداء کرنے والے ہوں اور کاف کے مثل میں اصل اور اس جیسے مثلاً لفظ نحو، مثل، شبہ برخلاف کانّ، تماثل اور تشابہ کے یہ ہے کہ اس کے متصل مشبہ بہ ہو لفظاً جیسے زید کالاسد یا تقدیراً جیسے باری تعالیٰ کا قول: او کصیب من السماء بتقدیر او کمثل ذوی صیب۔

تشریح:- مصنفؒ ارکانِ تشبیہ میں سے وجہ شبہ، مشبہ اور مشبہ بہ کے بیان سے فارغ ہو کر یہاں سے چوتھے رکن یعنی اداتِ تشبیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ لغت میں ادات کے معنیٰ آلہ کے ہیں؛ کیونکہ یہ تشبیہ تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہوتا ہے وہ آلہ کبھی اسم ہوتا ہے، جیسے: زید مثل عمرو باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَثَلُ مَا يُنْفِقُوْنَ فِيْ هٰذِهِ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيْحٍ فِيْهَا صِرٌّ۔ کبھی فعل ہوتا ہے جیسے: زید یشبہ عمروا، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: يَحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَاءً، يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى۔ کبھی حرف ہوتا ہے جیسے: زید کعمرو باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: كَرَمَادِ اشْتَدَّتْ۔ مصنف کہتے ہیں کہ اداتِ تشبیہ میں سے کاف ہے کاف کو کانّ پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ کاف تشبیہ میں اصل ہے کیونکہ کاف بالاتفاق بسیط ہے برخلاف کانّ کے کہ وہ بعض کے نزدیک بسیط ہے اور بعض کے نزدیک مرکب ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اَنّ مفتوحہ پر ما داخل ہو جائے تو اس وقت کاف ہی لایا جاتا ہے نہ کہ کانّ جیسے: عمرو قائم کما أن زیدا قائم اس وقت یہ نہیں کہا جاتا: کانّ زیدا قائم۔ اداتِ تشبیہ میں سے دوسرا حرف کانّ ہے مشہور قول کے مطابق یہ مطلقاً حرفِ تشبیہ ہے اس کی خبر جامد ہو یا مشتق۔ جامد کی مثال، جیسے: زید کانہ اسد اور مشتق کی مثال جیسے: زید کانہ قدیم۔ اور نحاتِ کوفہ کے نزدیک کانّ تشبیہ کے لئے اس وقت ہوتا ہے جب اس کی خبر جامد ہو اور اگر خبر مشتق ہو تو یہ شک اور ظن کے لئے ہوتا ہے۔ شارح تفتازانی فرماتے ہیں کہ کانّ کے تشبیہ یا شک کے واسطے ہونے کے لئے خبر کے جامد یا مشتق ہونے کی کوئی قید نہیں ہے بلکہ یہ علی الاطلاق تشبیہ کے لئے بھی آتا ہے اور ظن کے لئے بھی خبر خواہ جامد ہو، جیسے: کانّ زیدا أخوک خواہ مشتق ہو جیسے: کانّ زیدا قائم اور کانہ قدم۔ شارح نے مطول میں اسی قول کو حق مانا

ہے۔ اداتِ تشبیہ میں سے تیسرا لفظ مثل ہے یا جو اس کے معنیٰ میں ہو، جیسے: لفظ نحو اور وہ الفاظ جو مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوں اور اس معنیٰ کو ادا کرنے والے ہوں۔ جیسے: مَاثَلَ، تماثل، مماثل، شابہ، تشابہ، مشابہ، یشبہ، مُشَبَّہٌ اسی طرح تشبیہ کے معنیٰ اداء کرنے والے مصادر مثلاً: مضاہات، مقاربت، موازنت، معادلت اور محاکلت سے مشتق ہوں۔ جیسے: یضاہی، مضاہٍ، یقارب، مقارب، یوازن، موازن، یعادل، معادل، یحاکی، محاک۔ اسی طرح مثیل، شبیہ، ضریب، شکل، مشاکل، مساوٍ، اخ، عدل وغیرہ ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کاف اور کاف کے مثل میں اصل یہ ہے کہ مشبہ بہ کے متصل ہو، کاف کے مثل سے مراد وہ الفاظ ہیں جو مفرد پر داخل ہوتے ہیں اور ان کا مدخول ان کی وجہ سے مجرور ہوتا ہے، جیسے: لفظ نحو، مثل، شبہ، مشابہ، مماثل وغیرہ اور وہ الفاظ جو جملہ پر داخل ہوتے ہیں، جیسے: کاَنّ یا وہ بذاتِ خود جملہ ہوتے ہیں، جیسے: یشابہ، یماثل، یضاہی وغیرہ یہ یہاں مراد نہیں ہیں کیونکہ مشبہ بہ ان کے متصل نہیں ہوتا۔ الحاصل کاف اور کاف کے مانند الفاظ میں اصل یہ ہے کہ مشبہ بہ ان کے متصل ہو خواہ لفظاً متصل ہو جیسے زید کالاسد میں اسد مشبہ بہ کاف کے متصل ہے یا تقدیراً جیسے: باری تعالیٰ کا قول: اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ کہ اس کی تقدیر او کمثل ذوی صیب ہے کہ اس میں مشبہ بہ یعنی مثل ذوی صیب کاف کے متصل ہے کیونکہ یہ مقدر ہے اور مقدر، ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اس تقدیر کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ او کصیب من السماء کے بعد یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ اٰذَانِهِمْ میں ضمیروں کا مرجع ہونا ضروری ہے اور وہ اس تقدیر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

وَقَدْ يَلِيْهِ اَىْ نَحْوَ الْكَافِ غَيْرُهٗ اَىْ غَيْرُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ نَحْوُ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنٰهُ الْاٰيَةَ اِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ تَشْبِيْهَ حَالِ الدُّنْيَا بِالْمَاءِ وَلَا بِمُفْرَدٍ اٰخَرَ يَتَمَحَّلُ تَقْدِيْرُهٗ بَلِ الْمُرَادُ تَشْبِيْهُ حَالِهَا فِىْ بَهْجَتِهَا وَنَضَارَتِهَا وَمَا يَتَعَقَّبُهَا مِنَ الْهَلَاكِ وَالْفَنَاءِ بِحَالَةِ النَّبَاتِ الْحَاصِلِ مِنَ الْمَاءِ يَكُوْنُ اَخْضَرَ نَاضِرًا ثُمَّ يَيْبَسُ فَيُطَيِّرُهُ الرِّيَاحُ كَاَنْ لَّمْ يَكُنْ وَلَا حَاجَةَ اِلٰى تَقْدِيْرِ كَمَثَلِ مَاءٍ لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَ هُوَ الْكَيْفِيَّةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ الْمَذْكُوْرِ بَعْدَ الْكَافِ وَاعْتِبَارُهَا مُسْتَغْنٍ عَنْ هٰذَا التَّقْدِيْرِ وَمَنْ زَعَمَ اَنَّ التَّقْدِيْرَ كَمَثَلِ مَاءٍ وَاَنَّ هٰذَا مِمَّا يَلِى الْكَافَ غَيْرَ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهٗ مَحْذُوْفٌ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا بَيِّنًا لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهِ الَّذِىْ يَلِى الْكَافَ قَدْ يَكُوْنُ مَلْفُوْظًا وَقَدْ يَكُوْنُ مَحْذُوْفًا عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهٖ فِى الْاِيْضَاحِ وَقَدْ يُذْكَرُ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْهُ اَىْ عَنِ التَّشْبِيْهِ كَمَا فِىْ عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا اِنْ قَرُبَ التَّشْبِيْهُ وَادُّعِىَ كَمَالُ الْمُشَابَهَةِ لِمَا فِىْ عَلِمْتُ مِنْ مَعْنَى التَّحْقِيْقِ وَحَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا اِنْ بَعُدَ التَّشْبِيْهُ بِاَدْنٰى تَبْعِيْدٍ لِمَا فِى الْحُسْبَانِ مِنَ الْاِشْعَارِ بِعَدَمِ التَّحَقُّقِ وَالتَّيَقُّنِ

وَفِي كَوْنِ مِثْلِ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ مُنْبِئًا عَنِ التَّشْبِيْهِ نَوْعُ خَفَاءٍ وَالْأَظْهَرُ أَنَّ الْفِعْلَ يُنْبِئُ عَنْ حَالِ التَّشْبِيْهِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ

ترجمہ:۔ اور کبھی کاف کے مانند کے متصل مشبہ بہ کے علاوہ ہوتا ہے، جیسے: بیان کر دیجئے ان سے زندگی کی حالت، جیسے پانی جو ہم نے نازل کیا اس لئے کہ (یہاں) دنیا کے حال کو پانی کے ساتھ یا مفرد آخر کے ساتھ جس کی تقدیر کا تکلف کیا جائے تشبیہ دینا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کی زیب و زینت اور اس کے بعد اس کے نیست و نابود ہونے میں اس کی حالت کو اس نبات کی حالت کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہے جو پانی سے پیدا ہو کر سرسبز اور شاداب ہوتا ہے پھر خشک ہو جاتا ہے جس کو ہوائیں اُڑا کر کان لم یکن کر دیتی ہیں اور کمثل ماء مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معتبر وہ کیفیت ہے جو کاف کے بعد مذکورہ کلام کے مضمون سے حاصل ہے اور اس کا اعتبار کرنا اس تقدیر سے مستغنی کر رہا ہے جس نے یہ خیال کیا ہے کہ تقدیر کمثل ماء ہے اور یہ اس قبیل سے ہے جس میں کاف کے متصل غیر مشبہ بہ ہے اس کے محذوف ہونے کی بنا پر تو اس نے بھول کی ہے کیونکہ جو مشبہ بہ کاف کے متصل ہوتا ہے وہ کبھی ملفوظ ہوتا ہے اور کبھی محذوف ایضاح میں اس کی تصریح موجود ہے اور کبھی ایسا فعل ذکر کر دیا جاتا ہے جو تشبیہ کی خبر دے، جیسے: علمت زیدا اسدا میں اگر تشبیہ کو قوی کیا گیا ہو اور کمالِ مشابہت کا دعویٰ کیا گیا ہو کیونکہ علمت میں تحقیق کے معنیٰ ہیں اور حسبت زیدا اسدا میں اگر تشبیہ کو کمزور کیا گیا ہو کیونکہ حسبان میں عدمِ تحقق اور عدمِ تیقن کی طرف اشارہ ہے اور ان جیسے افعال کے مشعر عن التشبیہ ہونے میں قدرے خفاء ہے اور اظہر یہ ہے کہ فعل، تشبیہ کی حالتِ قرب و بعد کی طرف مشیر ہے۔

تشریح:۔ مصنف فرماتے ہیں کہ حکم اکثری تو یہی ہے کہ کاف اور اس کے مانند ادوات تشبیہ کے متصل مشبہ بہ ہو لیکن کبھی مشبہ بہ کے علاوہ کوئی اور چیز جو اکا کسی قدر مشبہ بہ میں دخل ہوتا ہے ان کے متصل آ جاتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب مشبہ بہ ہیئت منتزعہ ہو اور کاف کے بعد منتزع عنہ کا بعض مذکور ہو، جیسے آیت: وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ اس میں دنیا کی حالت کو یعنی چمک دمک، زیب و زینت، زیبائش اور ظاہری رونق کے بعد ہلاکت و تباہی وغیرہ سے جو ایک ہیئت منتزع ہوتی ہے اس کو درخت کی اس حالت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو پانی سے نشوونما پاتا ہے سرسبز اور شاداب ہوتا ہے، پھولتا اور پھلتا ہے اور آخر میں خشک ہو کر ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے، جس کو ہوائیں اُڑا کر بے نشان کر دیتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مشبہ بہ کی یہ حالت کاف کے متصل نہیں ہے پھر مشبہ بہ کو کاف سے متصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ لفظ مثل مقدر مان کر تقدیری عبارت یوں مانی جائے: کمثل ماء کیونکہ تشبیہ ہیئتِ مذکورہ کے اعتبار سے ہے جو بلا تقدیر حاصل ہے۔ ومن زعم الخ سے شارح نے بعض حضرات پر رد کیا ہے، اس طور پر کہ بعض

حضرات نے مصنف کے قول وقد یلیہ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ غیر مشبہ بہ لفظی طور پر کاف سے متصل ہو اور آیت میں چونکہ لفظ مثل مقدر ہے اس لئے کاف کے متصل مشبہ بہ کا غیر ہوا نہ کہ مشبہ بہ۔ شارح نے اس کو دو طرح رد کیا ہے اول تو یہ کہ مثل الماء کا مشبہ بہ ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ مشبہ بہ نباتات کی وہ کیفیت ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ دوم یہ کہ اگر مثل الماء کا مشبہ بہ ہونا تسلیم کرلیا جائے تو یہ تسلیم نہیں کہ کاف کے متصل غیر مشبہ بہ ہے بلکہ اس صورت میں کاف کے متصل مشبہ بہ ہے کیونکہ جو چیز مقدر ہوتی ہے وہ ملفوظ کے مرتبہ میں ہوتی ہے جیسا کہ ایضاح میں اس کی صراحت مذکور ہے۔ وقد یذکر سے مصنف کہتے ہیں کہ کبھی ان افعال کے علاوہ جو تشبیہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں ایسا فعل ذکر کردیا جاتا ہے جو تشبیہ کی خبر دیتا ہے جیسے: علمت زیدا اسدا اس وقت کہا جاتا ہے، جب تشبیہ کی تقویت مقصود ہو اور کمالِ مشابہت کا دعویٰ کرنا مقصود ہو کیونکہ علمت تحقیق پر دلالت کرتا ہے اور اگر تضعیف تشبیہ مقصود ہو تو حسبت زیدا اسدا کہا جاتا ہے کیونکہ حسبت ظن اور عدمِ تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن شارح مصنف کے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان افعال کے مشعر عن التشبیہ ہونے میں ایک گونہ خفاء ہے اس سے واضح بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ فعل، قرب اور بعد میں تشبیہ کے حال کی خبر دیتا ہے نہ کہ نفس تشبیہ کی۔

وَالْغَرَضُ مِنْهُ اَیْ مِنَ التَّشْبِیْهِ فِی الْاَغْلَبِ یَعُوْدُ اِلَی الْمُشَبَّهِ وَهُوَ اَیِ الْغَرَضُ الْعَائِدُ اِلَی الْمُشَبَّهِ بَیَانُ اِمْکَانِهٖ اَیِ الْمُشَبَّهِ وَذٰلِكَ اِذَا کَانَ اَمْرًا غَرِیْبًا یُمْکِنُ اَنْ یُّخَالِفَ فِیْهِ وَیُدَّعٰی اِمْتِنَاعُهٗ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ فَاِنْ تَفُقِ الْاَنَامَ وَاَنْتَ مِنْهُمْ فَاِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ فَاِنَّهٗ لَمَّا اِدَّعٰی اَنَّ الْمَمْدُوْحَ قَدْ فَاقَ النَّاسَ حَتّٰی صَارَ اَصْلًا بِرَاْسِهٖ وَجِنْسًا بِنَفْسِهٖ وَکَانَ هٰذَا فِی الظَّاهِرِ کَالْمُمْتَنِعِ اِحْتَجَّ لِهٰذِهِ الدَّعْوٰی وَبَیَّنَ اِمْکَانَهَا بِاَنْ شَبَّهَ هٰذِهِ الْحَالَ بِحَالِ الْمِسْكِ الَّذِیْ هُوَ مِنَ الدِّمَاءِ ثُمَّ اِنَّهٗ لَایُعَدُّ مِنَ الدِّمَاءِ لِمَا فِیْهِ مِنَ الْاَوْصَافِ الشَّرِیْفَةِ الَّتِیْ لَاتُوْجَدُ فِی الدَّمِ وَهٰذَا التَّشْبِیْهُ ضِمْنِیٌّ وَمَکْنِیٌّ عَنْهُ لَاصَرِیْحٌ اَوْ حَالِهٖ عَطْفٌ عَلٰی اِمْکَانِهٖ اَیْ بَیَانُ حَالِ الْمُشَبَّهِ بِاَنَّهٗ عَلٰی اَیِّ وَصْفٍ مِنَ الْاَوْصَافِ کَمَا فِیْ تَشْبِیْهِ ثَوْبٍ بِاٰخَرَ فِی السَّوَادِ اِذَا عَلِمَ السَّامِعُ لَوْنَ الْمُشَبَّهِ بِهٖ دُوْنَ لَوْنِ الْمُشَبَّهِ اَوْ مِقْدَارِهَا اَیْ بَیَانُ مِقْدَارِ حَالِ الْمُشَبَّهِ فِی الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ وَالزِّیَادَةِ وَالنُّقْصَانِ کَمَا فِیْ تَشْبِیْهِهٖ اَیْ فِیْ تَشْبِیْهِ الثَّوْبِ الْاَسْوَدِ بِالْغُرَابِ فِیْ شِدَّتِهٖ اَیْ شِدَّةِ السَّوَادِ اَوْ تَقْرِیْرُهَا مَرْفُوْعٌ عَطْفًا عَلٰی بَیَانِ اِمْکَانِهٖ اَیْ تَقْرِیْرُ حَالِ الْمُشَبَّهِ فِیْ نَفْسِ السَّامِعِ وَتَقْوِیَةِ شَاْنِهٖ کَمَا فِیْ تَشْبِیْهِ مَنْ لَایَحْصُلُ مِنْ سَعْیِهٖ عَلٰی طَائِلٍ بِمَنْ یَرْقُمُ عَلَی الْمَاءِ فَاِنَّكَ تَجِدُ فِیْهِ مِنْ تَقْرِیْرِ عَدَمِ الْفَائِدَةِ وَتَقْوِیَةِ شَاْنِهٖ مَالَا

تَجْعَلُهُ فِیْ غَیْرِہٖ لِاَنَّ الْفِکْرَ بِالْحِسِّیَّاتِ اَتَمُّ مِنْہُ بِالْعَقْلِیَّاتِ لِتَقَدُّمِ الْحِسِّیَّاتِ وَفَرْطِ اُلْفِ النَّفْسِ بِھَا

ترجمہ:- اور اس کی یعنی تشبیہ کی غرض بالعموم مشبہ کی طرف لوٹتی ہے اور وہ یعنی غرض جو مشبہ کی طرف عائد ہوتی ہے مشبہ کے امکان کو بیان کرنا ہے اور یہ جبکہ مشبہ امر غریب ہو جس کے ممتنع ہونے کے دعویٰ کا امکان ہو جیسے اس کے قول میں ہے ۔ اگر تو مخلوق پر فوقیت رکھے حالانکہ تو ان میں سے ہے پس مشک ایک خون ہی تو ہے ہرن کا جب شاعر نے یہ دعویٰ کیا کہ ممدوح تمام لوگوں پر فائق ہے یہاں تک کہ وہ ایک مستقل اصل اور بنفسہ جنس ہو گیا اور یہ بظاہر ممتنع سا ہے اس لئے وہ اس دعویٰ کی دلیل لا کر اس کے امکان کو بیان کر رہا ہے اس طور پر کہ اس کے حال کو مشک کے حال سے تشبیہ دیتا ہے جو ایک خون ہی ہوتا ہے مگر خون سے شمار نہیں ہوتا کیونکہ اس میں وہ اوصاف شریفہ ہیں جو خون میں نہیں پائے جاتے اور یہ تشبیہ ضمنی ہے نہ کہ صریحی ۔ یا اس کے حال کو (یہ) امکانہ پر معطوف ہے یعنی مشبہ کے حال کا بیان کہ وہ کس صفت پر ہے جیسے ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے کے ساتھ سیاہی میں تشبیہ دینے میں جبکہ سامع مشبہ بہ کا رنگ جانتا ہو نہ کہ مشبہ کا یا اس کی مقدار کو یعنی مشبہ کے حال کی مقدار کو بیان کرنا ہوتا ہے قوت وضعف، زیادتی ونقصان کے اعتبار سے جیسے تشبیہ دینے میں سیاہ کپڑے کو کوّے کے ساتھ زیادہ سیاہ ہونے میں یا اس کی تقریر مقصود ہوتی ہے بیان امکانہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے یعنی ذہن سامع میں مشبہ کے حال کی تقویت مقصود ہوتی ہے جیسے: اس شخص کو جو اپنی سعی سے کسی فائدے کو نہ پہنچے اس شخص کے ساتھ تشبیہ دینے میں جو پانی پر لکھتا ہے کیونکہ تو اس تشبیہ میں عدمِ فائدہ کی جو تقویت اور تقریر پاتا ہے وہ اس کے علاوہ میں نہیں پائے گا اس لئے کہ فکر حسیات میں بلحاظ عقلیات کے کامل تر ہوتا ہے حسیات کے مقدم ہونے کی وجہ سے اور نفس کو ان کے ساتھ دلچسپی کی وجہ سے ۔

تشریح:- مصنفؒ ارکانِ تشبیہ کو بیان کرنے کے بعد یہاں سے تشبیہ کی غرض کو بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی غرض بالعموم مشبہ کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ تشبیہ کا مقصد مشبہ کی حالت کو بیان کرنا ہے لہٰذا تشبیہ کی غرض بھی اسی کی طرف عائد ہوگی۔ الحاصل تشبیہ کی غرض بالعموم مشبہ کی طرف لوٹتی ہے اور اس کی کئی صورتیں ہیں:
(۱) کبھی یہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مشبہ کا وجود ممکن ہے اور اس بیانِ امکان کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب مشبہ امر غریب اور نادر الوجود ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ کہیں سامع اس کو سن کر اس کے امتناع کا دعویٰ نہ کر بیٹھے، اس لئے بطور تشبیہ اس کے امکان کو ثابت کیا جاتا ہے جیسے متنبی کا یہ شعر ۔

فان تفق الانام وانت منهم ❀ فان المسك بعض دم الغزال

"اے میرے ممدوح! اگر تم اوصاف حسنہ میں ساری مخلوق سے فائق ہو حالانکہ تم ان ہی کی جنس سے ہو تو یہ کوئی ناممکن بات نہیں بلکہ ممکن ہے؛ کیونکہ یہ تو سب ہی کو معلوم ہے کہ مشک ہرن کے خون ہی کا ایک حصہ ہے مگر اس کے بقیہ اجزاء پر فائق ہے"

متنبی نے اس شعر میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ میرا ممدوح اپنے تمام ہم عصر لوگوں پر فوقیت رکھتا ہے اور کمال فوقیت میں اس درجہ کو پہنچ گیا ہے کہ گویا وہ مستقل ایک نوع ہے جو افرادِ انسان سے بالکل ممتاز ہے اور یہ چیز بالکل محال ہے اس لئے اس کو ثابت کرتا ہوا کہتا ہے: کہ یہ بات کچھ بعید نہیں ہے کیونکہ مشک ہرن کے خون سے پیدا ہوتا ہے مگر بعض اوصاف شریفہ کی وجہ سے خون شمار نہیں ہوتا اسی طرح میرا ممدوح بھی گو عام انسانوں میں سے ہے مگر اوصافِ خاصہ کے باعث عام لوگوں سے شمار نہیں ہوتا اردو میں اس کی مثال ہے

سب کو دیکھا اس سے اور اس کو نہ دیکھا چوں نگاہ ❁ وہ رہا آنکھوں میں اور آنکھوں سے پنہاں ہی رہا

یہاں شاعر نے دو دعوے کئے ہیں ایک یہ کہ معشوق کے ذریعہ سب کو دیکھا مگر اسکو نہ دیکھا دوسرے یہ کہ وہ آنکھوں میں ہونے کے باوجود آنکھوں سے پوشیدہ ہے۔ بظاہر یہ دونوں باتیں ناممکن معلوم ہوتی ہیں لیکن جب اس کو نگاہ سے تشبیہ دی تو یہ ناممکن، ممکن ہو گیا کیونکہ جس طرح نگاہ کے ذریعہ ساری چیزیں دکھائی دیتی ہیں لیکن خود نگاہ دکھائی نہیں دیتی اسی طرح معشوق کے ذریعہ سب کو دیکھا مگر وہ خود نہ دکھائی دیا اور جس طرح نگاہ آنکھوں میں ہونے کے باوجود آنکھوں سے پوشیدہ ہے اسی طرح معشوق بھی آنکھوں میں ہونے کے باوجود آنکھوں سے پوشیدہ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ ضمنی اور مکنی عنہ ہے صریحی نہیں ہے۔ (۲) کبھی مشبہ کے حال کو بیان کرنا ہوتا ہے کہ وہ کس صفت پر ہے مثلاً سامع کے پاس ایک کپڑا ہے جس کے رنگ سے وہ واقف ہے اور تمہارے کپڑے کے رنگ کو وہ نہیں جانتا تو تم اپنے کپڑے کو مشبہ بنا کر یوں کہو: ثوبی مثل ثوبک فی السواد اس کی مثال عربی کا یہ شعر بھی ہے

کانک شمس والملوک کواکب ❁ اذا طلعت لم یبد منهن کوکب

اے ممدوح گویا تو آفتاب ہے اور تیرے سواء سارے بادشاہ ستارے ہیں اس شعر میں شاعر نے ممدوح کو آفتاب سے اور دوسرے بادشاہوں کو ستاروں سے تشبیہ دے کر دونوں مشبہ یعنی ممدوح اور ملوک کا حال بیان کیا ہے کہ جس طرح آفتاب کے سامنے ستارے ماند پڑ جاتے ہیں اسی طرح میرے ممدوح کے سامنے بھی دوسرے ملوک ماند پڑ جاتے ہیں۔ اردو میں اس کی مثال

اک شب کہ وہ زلف مہ دخاں تھی ❁ یا آتش مہر کا دخاں تھی

یہاں شب کو زلف اور دخاں سے تشبیہ دے کر اس کی تاریکی کا حال بیان کرنا مقصود ہے۔

(۳) کبھی کو ... ضعف یا زیادتی اور نقصان کے لحاظ سے مشبہ کے حال کی مقدار کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے:

غایت درجہ سیاہ کپڑے کو تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے: ھذا الثوب الاسود کالغراب۔ عربی میں اس کی مثال:

فیھا اثلتان و اربعون حلوبۃ ❁ سودا کخافیۃ الغراب الاسحم

ترجمہ: ''اس خاندان میں بیالیس دودھ دینے والی ایسی کالی کالی اونٹنیاں ہیں جیسے کالے کالے کوّے کے پر''
اس میں شاعر نے کالی اونٹنیوں کو کالے کوّے کے پر سے تشبیہ دی ہے جس سے اونٹنیوں کی سیاہی کی مقدار بیان کرنا مقصود ہے کہ بہت سیاہ ہیں اور اردو میں اس کی مثال ؎

یہ حالت قامت خمیدہ ❁ جیسے شجر خزاں رسیدہ

اس میں قامت خمیدہ کو شجر خزاں رسیدہ سے تشبیہ دے کر اس کے لاغری کے حال کی مقدار کو بیان کرنا مقصود ہے۔

(۴) شارح کہتے ہیں کہ: او تقریرھا، بیان امکانہ پر معطوف ہو کر مرفوع ہے امکانہ پر معطوف ہو کر مجرور نہیں ہے۔ الحاصل کبھی مشبہ کا حال سامع کے ذہن نشیں کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے: اس شخص کو جو اپنی سعی سے کسی فائدے کو نہ پہنچے اس شخص کے ساتھ تشبیہ دی جو پانی پر لکھنے والا ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس تشبیہ میں عدمِ فائدہ کی جو تقریر اور تقویت ہے وہ اس کے علاوہ میں نہیں ہے کیونکہ فکر حسیات میں عقلیات کی بہ نسبت کامل تر ہوتا ہے ایک تو اس لئے کہ نفس کے نزدیک حسیات کا حصول مقدم ہے عقلیات کے مقابلہ میں دوسرے اس لئے کہ نفس حسیات کے ساتھ زیادہ مانوس ہوتا ہے عربی میں اس کی مثال ؎

ان القلوب اذا تنافر ودّھا ❁ مثل الزجاجۃ کسرھا لا تجبر

بلاشبہ لوگوں کے دل جب ان کے دوستانہ تعلقات سے اکھڑ جاتے ہیں شیشہ کی طرح نازک ہیں کہ جس طرح اس کا ٹوٹا ہوا نہیں جوڑا جا سکتا، اسی طرح یہ ٹوٹے ہوئے دل بھی باہم نہیں ملائے جا سکتے۔ اُردو میں اس کی مثال ؎

جس طرح جڑتا نہیں ٹوٹا ہوا شیشہ کبھی ❁ اس طرح سے جڑ نہیں سکتے ہیں دل ٹوٹے ہوئے

ان دونوں شعروں میں دلوں کے ٹوٹنے کو شیشہ ٹوٹنے سے تشبیہ دی ہے، تا کہ مشبہ کا حال ذہن میں خوب جم جائے کہ جس طرح ٹوٹے ہوئے شیشہ کا جڑنا امر محال ہے اسی طرح ٹوٹے ہوئے دلوں کا جڑنا بھی امر محال ہے۔

وَهٰذِهِ الْاَغْرَاضُ الْاَرْبَعَةُ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ الشَّبَهِ فِي الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَتَمَّ وَهُوَ بِهٖ اَشْهَرُ اَيْ وَاَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ بِوَجْهِ الشَّبَهِ اَشْهَرَ وَاَعْرَفَ فَظَاهِرُ الْعِبَارَةِ اَنَّ كُلًّا مِنَ الْاَرْبَعَةِ يَقْتَضِي الْاَتَمِّيَّةَ وَالْاَشْهَرِيَّةَ لٰكِنَّ التَّحْقِيْقَ اَنَّ بَيَانَ الْاِمْكَانِ وَبَيَانَ الْحَالِ لَا يَقْتَضِيَانِ اِلَّا الْاَشْهَرِيَّةَ لِيَصِحَّ الْقِيَاسُ وَيَتِمَّ الْاِحْتِجَاجُ فِي الْاَوَّلِ وَيُعْلَمَ الْحَالُ فِي الثَّانِيْ وَكَذَا بَيَانُ الْمِقْدَارِ لَا يَقْتَضِي الْاَتَمِّيَّةَ بَلْ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ عَلٰى حَدِّ مِقْدَارِ الْمُشَبَّهِ

لَا اَزْيَدَ وَلَا اَنْقَصَ لِيَتَعَيَّنَ مِقْدَارُ الْمُشَبَّهِ عَلٰى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَاَمَّا تَقْرِيْرُ الْحَالِ فَيَقْتَضِي الْاَمْرَيْنِ جَمِيْعًا لِاَنَّ النَّفْسَ اِلَى الْاَتَمِّ الْاَشْهَرِ اَمْيَلُ فَالتَّشْبِيْهُ بِهٖ لِزِيَادَةِ التَّقْرِيْرِ وَالتَّقْوِيَةِ اَجْدَرُ وَاَلْيَقُ

ترجمہ:۔ اور یہ چاروں غرضیں اس بات کو چاہتی ہیں کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں تمام تر ہو اور وہ اس کے ساتھ مشہور تر ہو یعنی مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ اشہر اور اعرف ہو پس ظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ چاروں میں سے ہر ایک اتمیت اور اشہریت کا مقتضی ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ بیان امکان اور بیان حال نہیں چاہتے ہیں مگر اشہریت کو تا کہ قیاس صحیح ہو اور احتجاج تام ہو اول میں اور تا کہ حال معلوم ہو جائے ثانی میں اسی طرح بیان مقدار بھی اتمیت کو نہیں چاہتا ہے بلکہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مشبہ بہ، مشبہ کی مقدار پر ہو نہ زیادہ ہو نہ کم تا کہ مشبہ کی واقعی مقدار متعین ہو سکے رہی تقریر حال سو یہ ہر دو امر کی مقتضی ہے کیونکہ نفس، اتم اور اشہر شی کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے پس اس کو تشبیہ دینا زیادتی تقریر و تقویت کے لئے زیادہ لائق ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اغراض اربعہ یعنی بیانِ امکانِ مشبہ، بیانِ حال، بیانِ مقدار اور تقریر مشبہ میں سے ہر ایک دو باتوں کا تقاضہ کرتی ہیں۔ اول یہ کہ مشبہ بہ میں وجہ شبہ اتم اور اقویٰ ہو۔ دوم یہ کہ سامع کے نزدیک مشبہ بہ وجہ شبہ میں زیادہ مشہور ہو؛ اس لئے کہ اغراض اربعہ کا مقصد مشبہ کی تعریف ہے اب اگر مشبہ بہ، مشبہ کے مقابلہ میں اعرف نہ ہو بلکہ مساوی ہو تو جس مقدار میں تعریف مقصود ہے اس کے لحاظ سے اور اگر اضعف اور اخفی ہو تو نفس تعریف کے لحاظ سے تعریف المجہول بالمجہول لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کی ظاہری عبارت: وھٰذہ الاربعۃ الخ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اغراضِ اربعہ میں سے ہر ایک اتمیت اور اشہریت کا تقاضہ کرتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بیان امکان اور بیانِ حال صرف اشہریت کو چاہتے ہیں تا کہ ان دونوں میں مشبہ کو مشبہ بہ کے ساتھ لاحق کرنا صحیح ہو سکے اور اول میں مشبہ کے ارکان پر مشبہ بہ کو دلیل بنانا صحیح ہو سکے اور تا کہ ثانی میں مشبہ کا حال معلوم ہو سکے۔ اسی طرح بیانِ مقدارِ مشبہ اتمیت کا تقاضہ نہیں کرتا ہے بلکہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مشبہ بہ اشہر ہونے کے ساتھ ساتھ مشبہ کے برابر ہو نہ کم ہو اور نہ زائد ہو تا کہ مشبہ کی مقدار قطعی طور پر متعین ہو سکے۔ البتہ غرض رابع یعنی تقریر حال مشبہ اتمیت اور اشہریت ہر دو کو چاہتی ہے کیونکہ تمام تر اور مشہور تر شیٔ کی طرف نفس کا میلان زیادہ ہوتا ہے پس زیادہ تقویت کی خاطر تشبیہ اسی کے ساتھ مناسب ہے۔

اَوْ تَزْيِيْنُهٗ مَرْفُوْعٌ عَطْفًا عَلٰى بَيَانِ اِمْكَانِهٖ اَيْ تَزْيِيْنُ الْمُشَبَّهِ فِيْ عَيْنِ السَّامِعِ كَمَا فِيْ تَشْبِيْهِ

وَجْهٍ اَسْوَدَ بِمُقْلَةِ الظَّبْيِ اَوْ تَشْوِيْهِهٖ اَیْ تَقْبِيْحِهٖ كَمَا فِیْ تَشْبِيْهِ وَجْهٍ مَجْدُوْرٍ بِسَلْحَةٍ جَامِدَةٍ
قَدْ نَقَرَتْهَا الدِّيْكَةُ بِجَمْعِ دِيْكٍ اَوْ اِسْتِطْرَافِهٖ اَیْ عَدِّ الْمُشَبَّهِ طَرِيْفًا حَدِيْثًا بَدِيْعًا كَمَا فِیْ
تَشْبِيْهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوْقَدٌ بِبَحْرٍ مِنَ الْمِسْكِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ لِاِبْرَازِهٖ اَیْ اِنَّمَا اسْتُطْرِفَ
الْمُشَبَّهُ فِیْ هٰذَا التَّشْبِيْهِ لِاِبْرَازِ الْمُشَبَّهِ فِیْ صُوْرَةِ الْمُمْتَنِعِ عَادَةً وَاِنْ كَانَ مُمْكِنًا عَقْلًا
وَلَا يَخْفٰی اَنَّ الْمُمْتَنِعَ عَادَةً مُسْتَطْرَفٌ غَرِيْبٌ وَ لِلْاِسْتِطْرَافِ وَجْهٌ اٰخَرُ غَيْرُ الْاِبْرَازِ فِیْ
صُوْرَةِ الْمُمْتَنِعِ عَادَةً وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ نَادِرَ الْحُضُوْرِ فِی الذِّهْنِ اِمَّا مُطْلَقًا كَمَا مَرَّ فِیْ
تَشْبِيْهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوْقَدٌ وَاِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَلَا زَوَرْدِيَّةٌ يَعْنِیْ
الْبَنَفْسَجَ تَزْهُوْ قَالَ الْجَوْهَرِیُّ فِی الصِّحَاحِ زُهِیَ الرَّجُلُ فَهُوَ مَزْهُوٌّ اِذَا تَكَبَّرَ وَفِيْهِ لُغَةٌ اُخْرٰی
حَكَاهَا ابْنُ دُرَيْدٍ زَهَا يَزْهُوْ زَهْوًا بِزُرْقَتِهَا ❁ بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلٰی حُمْرِ الْيَوَاقِيْتِ يَعْنِی الْاَزْهَارَ
وَالشَّقَائِقَ الْحُمْرَ كَاَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعُفْنَ بِهَا ❁ اَوَائِلُ النَّارِ فِیْ اَطْرَافِ كِبْرِيْتٍ ❁ فَاِنَّ
صُوْرَةَ اتِّصَالِ النَّارِ بِاَطْرَافِ الْكِبْرِيْتِ لَا يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا فِی الذِّهْنِ نُدْرَةَ بَحْرٍ مِنَ الْمِسْكِ
مَوْجُهُ الذَّهَبُ لٰكِنْ يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا عِنْدَ حُضُوْرِ صُوْرَةِ الْبَنَفْسَجِ فَيُسْتَطْرَفُ بِمُشَاهَدَةِ
عِنَاقٍ بَيْنَ صُوْرَتَيْنِ مُتَبَاعِدَتَيْنِ

ترجمہ:- یا اس کو مزین کرنا مقصود ہوتا ہے بیان امکانہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے یعنی مشبہ کو سامع کی نظر میں مزین کرنا جیسے: سیاہ چہرہ کو ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دینے میں یا مشبہ کو قبیح صورت میں ظاہر کرنا ہوتا ہے جیسے چیچک زدہ چہرہ کو اس گوبر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس میں مرغ نے چونچ سے سوراخ کردیے ہوں یا مشبہ کو عجیب وغریب شی شمار کرانا ہوتا ہے جیسے اس کوئلہ کو جس میں چنگاری سلگتی ہو مشک کے اس سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی موج سونا ہو ظاہر کرنے کے لئے اس کو یعنی اس تشبیہ میں مشبہ اس لئے عجیب ہوگیا کہ اس کو ظاہر کرتا ہے ممتنع کی صورت میں بحسب العادت گو عقلاً ممکن ہے اور جو چیز عادۃً ممتنع ہوتی ہے وہ عجیب وغریب ہوتی ہے اور استطراف کی ایک صورت اور ہے عادۃً ممتنع ہونے کی صورت میں ظاہر کرنے کے علاوہ اور وہ یہ کہ مشبہ بہ نادر الحضور فی الذہن ہو یا تو مطلق نادر الحضور ہو جیسا کہ گزر چکا سلگتی چنگاری والے کوئلہ کی تشبیہ میں یا بوقت حضور مشبہ جیسے: اس شعر میں ہے گلِ بنفشہ کے بہت سے شگوفے فخر کرتے ہیں جوہری نے صحاح میں بیان کیا ہے کہ زھی الرجل فھو مزھو تکبر کے معنی میں ہے ابن درید نے اس میں ایک اور لغت نقل کی ہے زھا یزھو زھوا اپنی تازگی کی وجہ سے باغات میں ان شگوفوں پر جو یاقوت کی طرح سرخ ہیں۔ گویا وہ اپنے

کمزور تنوں پر دیا سلائی کے مصالحہ کے سرے کی شروع شروع کی آگ ہے اطراف کے ساتھ نار کے اتصال کا ذہن میں آنا گو اتنا نادر نہیں ہے جتنا کہ مشک کے سمندر کا جس کی موج سونا ہو لیکن صورتِ بنفشہ کے حضور کے وقت اس کا ذہن میں آنا نادر ہے پس اس میں غرابت پیدا ہو گئی دو متباعد صورتوں کے ملاقی ہونے سے۔

تشریح:- تشبیہ کی غرض مشبہ کی طرف لوٹنے کی (۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ مشبہ کو مزین اور خوبصورت بنا کر پیش کرنا ہوتا ہے یعنی سامع کی نظروں میں مشبہ کو مزین کر کے پیش کرنا مقصود ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت بھی بیان امکانہ پر معطوف ہو کر مرفوع ہے اس کی مثال جیسے سیاہ چہرے کو ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دی جائے کہ ہرن کی آنکھ کی سیاہی میں قدرت نے خلقۃً حسن ودیعت فرمایا ہے عربی میں اس کی مثال ۔

سوداء واضحۃ الجبین ❁ کمقلۃ الظبی العزیز

''میری محبوبہ سیاہ چشم اور روشن پیشانی والی ہے اس کی آنکھ پیاری ہرن کی آنکھ کی طرح پیاری ہے''

شاعر نے محبوبہ کی آنکھ کو ہرن کی آنکھ سے تشبیہ دی ہے اور اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ محبوبہ کی آنکھ نہایت خوبصورت ہے اُردو میں جیسے ۔

گوہر نایاب دندان ہیں دہانِ یار میں ❁ سرخی لعل بدخشاں ہیں زبان یار میں

اس میں دندان (دانت) کو گوہر نایاب (نایاب موتی) سے تشبیہ دی ہے یہ بتانے کے لئے کہ محبوب کے دانت نہایت چمکیلے اور خوبصورت ہیں۔ (۶) کبھی مشبہ کو بدصورت اور کریہہ بنا کر پیش کرنا مقصود ہوتا ہے تا کہ وہ سامع کی نفرت کا باعث ہو جائے، جیسے: چیچک زدہ چہرے کو مرغ کے کریدے ہوئے گوبر کے پینڈ کے ساتھ تشبیہ دی جائے عربی میں اس کی مثال ۔

واذا اشار محدثا فکانہ ❁ قرد یقھقہ او عجوز تلطم

''اور وہ شخص جب گفتگو کرتے وقت ہاتھ سے اشارہ کرتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی بندر ہو جو بہت زور سے ہنس رہا ہو یا کوئی بڑھیا ہو جو اپنے ہاتھوں سے اپنے منہ پر طمانچہ مار رہی ہو''

یہاں شاعر نے اپنے مہجو (جس کی ہجو کی جائے) کو ایک خاص بندر اور بڑھیا سے تشبیہ دی ہے اور مقصود یہ بتانا ہے کہ وہ نہایت بدصورت ہے۔ اُردو میں جیسے ۔

زنبور سیاہ خال اس کے ❁ برگد کی جٹائیں بال اس کے

خال (تل) کو زنبور سیاہ (کالی بھڑ) سے اور بال کو برگد کی جٹاؤں سے تشبیہ دے کر اس کی بدصورتی کو بیان کیا

(۷) کبھی مشبہ کو عجیب وغریب شی شمار کرانا ہوتا ہے جیسے اس کوئلہ کو جس میں چنگاری سلگتی ہو مشک کے اس سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی موج پگھلا ہوا سونا ہو کہ یہ عقلاً گو ممکن ہے مگر عادۃً ممتنع ہے اور جو چیز عادۃً ممتنع ہوتی ہے وہ غریب ہوتی ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ استطراف کی ایک صورت اور ہے جو عادۃً ممتنع ہونے کی صورت میں ظاہر کرنے کے علاوہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ مطلقاً نادر الحضور فی الذہن ہو، جیسے: سلگتی چنگاری والے کوئلہ کی تشبیہ میں گذرا، یا مشبہ کے حضور فی الذہن کے وقت مشبہ بہ کا حضور فی الذہن نادر ہو، جیسے: ابو العتاہیہ کے اس شعر میں ؎

وَلَازَوَرْدِيَّةٌ تزهـو بزرقتهـا ۞ بين الرياض على حمر اليواقيت الخ

لازوردی، لاجوردی بنفشہ زہی الرجل تکبر کرنا۔ اس میں ایک لغت اور ہے زہا یزہو زہوا شعر اسی لغت پر وارد ہے زرقۃ نیلا پن ریاض واحد روض باغ حمر الیواقیت صفت کی اضافت موصوف کی طرف یعنی الیواقیت الحمر از ہار واحد زہر کلی۔ کبریت آندھک عناق، معانقہ، جائع بھوکا۔ ترجمہ گلِ بنفشہ کے بہت سے شگوفے فخر کرتے ہیں اپنی تازگی کی وجہ سے باغات میں (ان شگوفوں پر (جو یاقوت کی طرح سرخ ہیں گو یا وہ اپنے کمزور تنوں پر دیا سلائی کے مصالح کے سرے کی شروع شروع کی آگ ہے اطراف کبریت میں۔ نار کا اطرافِ کبریت کے ساتھ اتصال گو نادر الحضور ہے لیکن اتنا نہیں جتنا کہ بحر مسک نادر الحضور ہے۔ ہاں مشبہ یعنی بنفشہ کے حضور فی الذہن کے وقت بالکل نادر الحضور ہے پس دو متباعد صورتوں کے ملاقی ہونے سے غرابت پیدا ہوگی۔

وَقَدْ يَعُوْدُ الْغَرَضُ مِنَ التَّشْبِيْهِ إِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَهُوَ ضَرْبَانِ أَحَدُهُمَا إِيْهَامُ أَنَّهٗ أَتَمُّ مِنَ الْمُشَبَّهِ فِيْ وَجْهِ الشِّبْهِ وَذٰلِكَ فِيْ تَشْبِيْهِ الْمَقْلُوْبِ الَّذِيْ يُجْعَلُ فِيْهِ النَّاقِصُ مُشَبَّهًا بِهٖ قَصْدًا إِلَى إِدِّعَاءِ أَنَّهٗ أَكْمَلُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهٗ ۞ هِيَ بَيَاضٌ فِيْ جَبْهَةِ الْفَرَسِ فَوْقَ الدِّرْهَمِ اُسْتُعِيْرَتْ لِبَيَاضِ الصُّبْحِ وَجْهُ الْخَلِيْفَةِ حِيْنَ يُمْتَدَحُ فَإِنَّهٗ قَصَدَ إِيْهَامَ أَنَّ وَجْهَ الْخَلِيْفَةِ أَتَمُّ مِنَ الصَّبَاحِ فِي الْوُضُوْحِ وَالضِّيَاءِ وَفِيْ قَوْلِهٖ حِيْنَ يُمْتَدَحُ دَلَالَةٌ عَلَى اتِّصَافِ الْمَمْدُوْحِ بِمَعْرِفَةِ حَقِّ الْمَادِحِ وَتَعْظِيْمِ شَأْنِهٖ عِنْدَ الْحَاضِرِيْنَ بِالْإِصْغَاءِ إِلَيْهِ وَالْإِرْتِيَاحِ لَهٗ وَعَلٰى كَمَالِهٖ فِي الْكَرَمِ حَيْثُ يَتَّصِفُ بِالْبِشْرِ وَالطَّلَاقَةِ عِنْدَ اسْتِمَاعِ الْمَدِيْحِ وَالضَّرْبُ الثَّانِيْ مِنَ الْغَرَضِ الْعَائِدِ إِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ بَيَانُ الْإِهْتِمَامِ بِهٖ أَيِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ كَتَشْبِيْهِ الْجَائِعِ وَجْهًا كَالْبَدْرِ فِي الْإِشْرَاقِ وَالْإِسْتِدَارَةِ بِالرَّغِيْفِ وَيُسَمّٰى هٰذَا التَّشْبِيْهُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰى هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْغَرَضِ إِظْهَارَ الْمَطْلُوْبِ

(ترجمہ:) اور کبھی غرض تشبیہ راجع ہوتی ہے مشبہ بہ کی طرف اور یہ دو قسم پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ اس بات

کا خیال ڈالنا مقصود ہو کہ مشبہ بہ، مشبہ سے زیادہ اقویٰ ہے وجہ شبہ میں۔ اور یہ اس تشبیہ مقلوب میں ہوتا ہے جس میں ناقص کو مشبہ بہ بنایا جاتا ہے یہ دعویٰ کرنے کے لئے کہ وہ اقویٰ ہے جیسے شعر اور صبح ظاہر ہوگئی گویا کہ اس کی پیشانی گھوڑے کی پیشانی میں درہم کے برابر جو سفیدی ہوتی ہے اس کو غرۃ کہتے ہیں بیاض صبح کے لئے مستعار لیا گیا خلیفہ کا چہرہ ہے جبکہ وہ مدح قبول کرتا ہے شاعر نے اس بات کا وہم پیدا کیا ہے کہ چمک دمک میں خلیفہ کا چہرہ صبح سے بڑھا ہوا ہے اور اس کے قول حین یمتدح میں اس بات پر دلالت ہے کہ ممدوح مادح کے حق کی معرفت اور اس کی تعظیم کے ساتھ متصف ہے (کیونکہ) وہ حاضرین کے روبرو کان لگا کر سنتا ہے اور خوش ہوتا ہے اور اس کے کمال کرم پر دلالت ہے کیونکہ وہ تعریف سنتے وقت خندہ پیشانی کے ساتھ متصف ہے اور قسم ثانی اس غرض کی جو مشبہ بہ کی طرف راجع ہوتی ہے، مشبہ بہ کا بیان اہتمام ہے جیسے بھوکے کا تشبیہ دینا ایسے چہرے کو جو چمک میں اور گولائی میں چاند کی طرح ہو روٹی کے ساتھ اور اس تشبیہ کا نام رکھا جاتا ہے جو اس قسم کی غرض پر مشتمل ہو اظہار مطلوب۔

تشریح:- مصنف کہتے ہیں کہ غرضِ تشبیہ کبھی مشبہ بہ کی طرف راجع ہوتی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) متکلم سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالے کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں مشبہ کی بہ نسبت قوی تر ہے اس کو تشبیہ مقلوب کہتے ہیں جیسے: مامون رشید کی تعریف میں محمد بن وہیب کا یہ شعر ہے ؎

وبداء الصباح کان غرتہ ❀ وجہ الخلیفۃ حین یمتدح

''اور صبح ظاہر ہوگئی گویا اس کی پیشانی خلیفہ کا چہرہ ہے جس وقت اس کی تعریف کی جاتی ہے''

اس شعر میں شاعر نے ممدوح کے چہرہ کو مشبہ بہ اور غرۂ صبح کو مشبہ بنا کر یہ بتلایا ہے کہ ضیاء اور وضوح میں ممدوح کا چہرہ اتم اور اقویٰ ہے۔ شارح فرماتے ہیں ماتن کے قول حین یمتدح میں ممدوح کے اس بات کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت ہے کہ وہ مادح کے حق کو جانتا ہے اور اس کی تعظیم کرتا ہے کیونکہ وہ حاضرین کے روبرو کان لگا کر سنتا ہے اور خوش ہوتا ہے اور اس کے کمالِ کرم پر دلالت ہے کیونکہ تعریف سنتے وقت خندہ پیشانی کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ (۲) صرف مشبہ بہ کا اہتمام مقصود ہو اس کو اظہارِ مطلوب کہتے ہیں۔ جیسے: کوئی بھوکا آدمی روئے زیبا کو جو چمک دمک اور گولائی میں چاند کی طرح ہو روٹی کے ساتھ تشبیہ دے۔

هٰذَا اَیِ الَّذِیْ ذُکِرَ مِنْ جَعْلِ اَحَدِ الشَّیْئَیْنِ مُشَبَّهًا وَالْاٰخَرِ مُشَبَّهًا بِهٖ اِنَّمَا یَکُوْنُ اِذَا اُرِیْدَ اِلْحَاقُ النَّاقِصِ فِیْ وَجْهِ الشِّبْهِ حَقِیْقَةً کَمَا فِی الْغَرَضِ الْعَائِدِ اِلَی الْمُشَبَّهِ اَوْ اِدِّعَاءً کَمَا فِی الْغَرَضِ الْعَائِدِ اِلَی الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِالزَّائِدِ فِیْ وَجْهِ الشِّبْهِ فَاِنْ اُرِیْدَ الْجَمْعُ بَیْنَ شَیْئَیْنِ فِیْ اَمْرٍ

مِنَ الْاُمُوْرِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلٰى كَوْنِ اَحَدِهِمَا نَاقِصًا وَالْاٰخَرِ زَائِدًا سَوَاءٌ وُجِدَتِ الزِّيَادَةُ وَالنُّقْصَانُ اَمْ لَمْ تُوْجَدْ فَالْاَحْسَنُ تَرْكُ التَّشْبِيْهِ اِلَى الْحُكْمِ بِالتَّشَابُهِ لِيَكُوْنَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّيْئَيْنِ مُشَبَّهًا وَمُشَبَّهًا بِهٖ اِحْتِرَازًا مِنْ تَرْجِيْحِ اَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ فِيْ وَجْهِ الشَّبْهِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ تَشَابَهَ دَمْعِيْ اِذْ جَرٰى وَمُدَامَتِيْ ❁ فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَاْسِ عَيْنِيْ تَسْكُبُ ❁ فَوَاللّٰهِ مَا اَدْرِيْ اَبِالْخَمْرِ اَسْبَلَتْ جُفُوْنِيْ يُقَالُ اَسْبَلَ الدَّمْعُ وَالْمَطَرُ اِذَا هطل وَاَسْبَلَتِ السَّمَاءُ فَالْبَاءُ فِيْ قَوْلِهٖ اَبِالْخَمْرِ لِلتَّعْدِيَةِ وَلَيْسَتْ بِزَائِدَةٍ كَمَا تَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَمْ مِنْ عَبْرَتِيْ كُنْتُ اَشْرَبُ لَمَّا اعْتَقَدَ التَّسَاوِيَ بَيْنَ الدَّمْعِ وَالْخَمْرِ تَرَكَ التَّشْبِيْهَ اِلَى التَّشَابُهِ وَيَجُوْزُ عِنْدَ اِرَادَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِيْ اَمْرِ التَّشْبِيْهِ اَيْضًا لِاَنَّهُمَا وَاِنْ تَسَاوَيَا فِيْ وَجْهِ الشَّبْهِ بِحَسَبِ قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ اِلَّا اَنَّهٗ يَجُوْزُ لَهٗ اَنْ يَّجْعَلَ اَحَدَهُمَا مُشَبَّهًا وَالْاٰخَرَ مُشَبَّهًا بِهٖ لِغَرَضٍ مِنَ الْاَغْرَاضِ وَبِسَبَبٍ مِنَ الْاَسْبَابِ مِثْلُ زِيَادَةِ الْاِهْتِمَامِ وَكَوْنِ الْكَلَامِ فِيْهِ كَتَشْبِيْهِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالصُّبْحِ وَعَكْسِهٖ اَيْ تَشْبِيْهِ الصُّبْحِ بِغُرَّةِ الْفَرَسِ مَتٰى اُرِيْدَ ظُهُوْرُ مُنِيْرٍ فِيْ مُظْلِمٍ اَكْثَرَ مِنْهُ اَيْ مِنْ ذٰلِكَ الْمُنِيْرِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلَى الْمُبَالَغَةِ فِيْ وَصْفِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالضِّيَاءِ وَالْاِنْبِسَاطِ وَفَرْطِ التَّلَأْلُؤِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ اِذْ لَوْ قَصَدَ ذٰلِكَ لَوَجَبَ جَعْلُ الْغُرَّةِ مُشَبَّهًا وَالصُّبْحِ مُشَبَّهًا بِهٖ

ترجمہ:- یہ یعنی جو کچھ مذکور ہوا دو چیزوں میں سے ایک کو مشبہ اور دوسری کو مشبہ بہ بنانے سے اس وقت ہے جبکہ لاحق کرنا مقصود ہو وجہ شبہ میں ناقص حقیقی کو جیسا کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے یا ناقص ادعائی کو جیسا کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ بہ کی طرف عائد ہو، وجہ شبہ میں زائد کے ساتھ۔ اور اگر دو چیزوں کو کسی امر میں جمع کرنا مقصود ہو ان میں سے ایک کے ناقص ہونے اور دوسرے کے زائد ہونے کا قصد نہ ہو خواہ زیادتی اور نقصان پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ تو بہتر ہے تشبیہ کو ترک کر دینا ان دونوں کو متشابہ الحکم قرار دے کرتا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مشبہ و مشبہ بہ ہو سکے احتراز کرتے ہوئے احد المتساوین کی ترجیح سے جیسے اس شعر میں ہے ۔ مشابہ ہو گیا میرا آنسو جبکہ وہ جاری ہوا اور میری شراب پس جو کچھ پیالہ میں ہے اسی کے مثل میری آنکھ بہا رہی ہے سو بخدا مجھے معلوم نہیں کہ آیا میری آنکھیں شراب رو رہی ہیں بولا جاتا ہے اَسْبَلَ الدمع والمطر جب آنسو یا بارش بکثرت ہونے لگے اور اسبلت السماء پس ابالخمر میں باء تعدیہ کے لئے ہے زائدہ نہیں ہے جیسا کہ بعض کو وہم ہوا۔ یا میں اپنے آنسو پی رہا ہوں جب شاعر نے آنسوؤں اور شراب میں تساوی کا اعتقاد کیا تو تشابہ کی

غرض سے تشبیہ ترک کر دی اور ایک امر میں دو چیزوں کو جمع کرنے کے وقت تشبیہ بھی جائز ہے کیونکہ وہ دونوں متکلم کے ارادے کے مطابق گو وجہ شبہ میں برابر ہیں تاہم اس کو یہ اختیار ہے کہ ان میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنائے کسی غرض اور سبب کے پیش نظر مثلاً زیادہ اہتمام کے لئے اور (اس لئے کہ) گفتگو اسی میں ہو رہی ہے جیسے گھوڑے کی پیشانی کو تشبیہ دینا صبح کے ساتھ اور اس کا عکس یعنی صبح کو تشبیہ دینا گھوڑے کی پیشانی کے ساتھ جب ارادہ کیا جائے کسی روشن چیز کے ظاہر ہونے کا ایسی تاریک چیز میں جو اس روشن چیز سے زیادہ سیاہ ہو گھوڑے کی پیشانی کو ضیاء وانبساط اور انتہائی چمک کے ساتھ متصف کرنے میں مبالغہ کا ارادہ کئے بغیر کیونکہ اگر مبالغہ مقصود ہو تو غرہ کو مشبہ اور صبح کو مشبہ بہ بنانا ضروری ہے۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ دو چیزوں میں سے ایک کو مشبہ اور دوسری کو مشبہ بہ بنانے کا جو طریقہ اب تک مذکور ہوا ہے وہ اس وقت ہے جب وجہ شبہ میں جو حقیقۃً ناقص ہے جیسا کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ کی طرف راجع ہوتی ہے اس کو یا وجہ شبہ میں ادعاء ناقص ہے جیسا کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ بہ کی طرف راجع ہوتی ہے اس کو اس کے ساتھ لاحق کرنا مقصود ہو جو وجہ شبہ میں زائد ہوتی ہے اور اگر دو چیزوں کو کسی ایک امر میں جمع کرنا مقصود ہو اور ایک کو ناقص اور دوسری کو زائد کرنے کا ارادہ نہ ہو خواہ زیادت اور نقصان پایا جائے یا نہ پایا جائے تو اس صورت میں بہتر یہ ہے کہ ان دونوں کو متشابہ الحکم قرار دیتے ہوئے اور وجہ شبہ میں احد المتساویین کی ترجیح سے بچتے ہوئے تشبیہ کو ترک کر دیا جائے کیونکہ تشابہ بین الشیئین برابری کو چاہتا ہے یعنی اس بات کو چاہتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک مشبہ اور مشبہ بہ ہو اور تشبیہ تفاوت کو چاہتی ہے پس اس صورت میں اگر تشبیہ کو ذکر کیا جائے تو ایک کی دوسرے پر ترجیح لازم آئے گی حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے۔ اس کی مثال جیسے ابو اسحاق ابراہیم صابی یہودی کا یہ شعر ہے ؎

تشابہ دمعی اذ جری ومدامتی ﴿﴾ فمن مثل ما فی الکأس عینی تسکب

فواللہ ما ادری ابالخمر اسبلت ﴿﴾ جفونی ام من عبرتی کنت اشرب

دمع، آنسو، مدام شراب، کاس پیالہ، اسبل السماء برسنا اسبل الدمع بکثرت آنسو بہنا مطلب لگاتار بارش جفون واحد جفن پلک، عبرت آنسو۔ ترجمہ: مشابہ ہو گیا میرا آنسو جبکہ وہ جاری ہوا اور میری شراب پس جو کچھ پیالہ میں ہے اسی کے مثل میری آنکھ بہا رہی ہے سو بخدا مجھے معلوم نہیں کہ آیا میری آنکھیں شراب رو رہی ہیں یا میں اپنے آنسو پی رہا ہوں۔ اس شعر میں شاعر کا مقصد آنسو اور شراب میں مساوات کو ظاہر کرنا ہے اس لئے اس نے تشبیہ کو ترک کر کے صرف صیغۂ تشابہ پر اکتفاء کیا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں اگرچہ تشبیہ کو ترک کرنا اور ان دونوں کو متشابہ الحکم قرار دینا بہتر ہے لیکن تشبیہ بھی جائز ہے کیونکہ وہ دونوں متکلم کے ارادہ کرنے کے اعتبار سے گو وجہ شبہ میں برابر ہیں لیکن اس کو یہ

اختیار ہے کہ ان میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنائے کسی غرض اور سبب کے پیش نظر مثلاً زیادہ اہتمام کے لئے یا اس لئے کہ گفتگو اسی میں ہو رہی ہے جیسے گھوڑے کی پیشانی کو صبح کے ساتھ تشبیہ دینا اور صبح کو گھوڑے کی پیشانی کے ساتھ تشبیہ دینا۔ یہ اس وقت ہے کہ جب کسی روشن چیز کے ظاہر ہونے کا ارادہ کیا جائے ایسی تاریک چیز میں جو اس روشن چیز سے زیادہ سیاہ ہو گھوڑے کی پیشانی کو ضیاء وانبساط اور انتہائی چمک کے ساتھ متصف کرنے میں مبالغہ کا ارادہ کے بغیر کیونکہ اگر مبالغہ مقصود ہو تو غرہ کو مشبہ اور صبح کو مشبہ بہ بنانا ضروری ہوگا۔

وَهُوَ اَیِ التَّشْبِیْهُ بِاِعْتِبَارِ الطَّرَفَیْنِ اَلْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّهٗ اِمَّا تَشْبِیْهُ مُفْرَدٍ بِمُفْرَدٍ وَهُمَا اَیِ الْمُفْرَدَانِ غَیْرُ مُقَیَّدَیْنِ كَتَشْبِیْهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ اَوْ مُقَیَّدَانِ كَقَوْلِهِمْ لِمَنْ لَا یَحْصُلُ مِنْ سَعْیِهٖ عَلٰی طَائِلٍ هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَی الْمَاءِ فَالْمُشَبَّهُ هُوَ السَّاعِیُ الْمُقَیَّدُ بِاَنْ لَا یَحْصُلَ مِنْ سَعْیِهٖ عَلٰی شَیْءٍ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ هُوَ الرَّاقِمُ الْمُقَیَّدُ بِكَوْنِ رَقْمِهٖ عَلَی الْمَاءِ لِاَنَّ وَجْهَ الشِّبْهِ هُوَ التَّسْوِیَةُ بَیْنَ الْفِعْلِ وَعَدَمِهٖ وَهُوَ مَوْقُوْفٌ عَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَیْنِ الْقَیْدَیْنِ اَوْ مُخْتَلِفَانِ اَیْ اَحَدُهُمَا مُقَیَّدٌ وَالْاٰخَرُ غَیْرُ مُقَیَّدٍ كَقَوْلِهٖ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ ۞ فَالْمُشَبَّهُ بِهٖ اَعْنِی الْمِرْاٰةُ مُقَیَّدٌ بِكَوْنِهٖ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ بِخِلَافِ الْمُشَبَّهِ اَعْنِی الشَّمْسَ وَعَكْسِهٖ اَیْ تَشْبِیْهِ الْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ بِالشَّمْسِ فَالْمُشَبَّهُ مُقَیَّدٌ دُوْنَ الْمُشَبَّهِ بِهٖ

ترجمہ:- اور وہ یعنی تشبیہ طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ کے اعتبار سے چار قسموں پر ہے کیونکہ وہ یا تو تشبیہ مفرد بالمفرد ہوگی اور وہ دونوں مفرد غیر مقید ہوں گے۔ جیسے رخسار کو گلاب کے پھول کے ساتھ تشبیہ دینا یا مقید ہوں گے۔ جیسے: اس شخص سے کہیں جو اپنی کوشش سے کسی نتیجہ کو نہ پہونچے۔ ہو کالراقم علی الماء پس مشبہ وہ ساعی ہے جو مقید ہے اس بات کے ساتھ کہ وہ اپنی کوشش سے کسی نتیجہ کو نہ پہونچے اور مشبہ بہ راقم ہے جو مقید ہے اس بات کے ساتھ کہ اس کی تحریر پانی پر ہو۔ کیونکہ وجہ شبہ فعل اور عدم فعل کے درمیان برابری ہے جو ان دونوں قیدوں کے اعتبار پر موقوف ہے یا دونوں مختلف ہوں یعنی ان دونوں میں سے ایک مقید اور دوسرا غیر مقید ہو، جیسے: الشمس کالمرآۃ فی کف الاشل پس مشبہ بہ یعنی المرآۃ فی کف الاشل ہونے کے ساتھ مقید ہے برخلاف مشبہ یعنی شمس کے اور اس کا عکس یعنی مرآۃ فی کف الاشل کو شمس کے ساتھ تشبیہ دینا پس مشبہ مقید ہے نہ کہ مشبہ بہ۔

تشریح:- مصنفؒ ارکانِ تشبیہ اور غرضِ تشبیہ کی بحث سے فارغ ہو کر یہاں سے تشبیہ کے اقسام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ تشبیہ کی تقسیم چار اعتبار سے کی گئی ہے: (۱) طرفین (۲) وجہ شبہ (۳) اداتِ تشبیہ (۴) غرض تشبیہ۔

Scanned by CamScanner

مصنف نے اسی ترتیب کے ساتھ ان چاروں تقسیموں کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی چار قسمیں ہیں: (۱) تشبیہ مفرد بالمفرد (۲) تشبیہ مرکب بالمرکب (۳) تشبیہ مفرد بالمرکب (۴) تشبیہ مرکب بالمفرد۔ اول کی پھر چار قسمیں ہیں: (۱) دونوں طرفیں مفرد ہوں اور غیر مقید ہوں، جیسے: رخسار کو گلاب کے پھول سے تشبیہ دی جائے۔ (۲) دونوں طرفیں مفرد ہوں اور مقید ہوں۔ یعنی مجرور، مفعول، حال، وصف، اضافت وغیرہ میں سے کسی ایسی قید کے ساتھ مقید ہوں جس کو وجہ شبہ میں دخل ہو، جیسے: وہ شخص جو اپنی ہر سعی میں ناکام ہو اس کو راقم علی الماء کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہا جائے ہو کالراقم علی الماء اس میں مشبہ سائی ہے جو لایحصل من سعیہ علی شئی کی قید کے ساتھ مقید ہے اور مشبہ بہ راقم ہے رقم علی الماء کی قید کے ساتھ مقید ہے یہاں وجہ شبہ فعل اور عدمِ فعل کے درمیان مساوات ہے مگر یہ وجہ شبہ ان دونوں قیدوں کے اعتبار کرنے پر موقوف ہے (۳) دونوں طرفیں مفرد ہوں لیکن مشبہ غیر مقید ہو اور مشبہ بہ مقید ہو جیسے: الشمس کالمرآۃ فی کف الاشل اس مثال میں مشبہ یعنی شمس مفرد ہے اور غیر مقید ہے اور مشبہ بہ یعنی المرآۃ (آئینہ) مفرد ہے مگر فی کف الاشل ہونے کے ساتھ مقید ہے (۴) مشبہ بہ مفرد غیر مقید ہو اور مشبہ مفرد مقید ہو جیسے مذکورہ مثال کے برعکس المرآۃ فی کف الاشل کالشمس کہا جائے۔

وَاَمَّا تَشْبِيْهُ مُرَكَّبٍ بِمُرَكَّبٍ بِاَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ كَيْفِيَّةً حَاصِلَةً مِنْ مَجْمُوْعِ اَشْيَاءَ قَدْ تَضَامَّتْ وَتَلَاصَقَتْ حَتّٰى عَادَتْ شَيْئًا وَاحِدًا كَمَا فِيْ بَيْتِ بَشَّارٍ ع كَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا عَلٰى مَا سَبَقَ تَحْقِيْقُهٗ وَاَمَّا تَشْبِيْهُ مُفْرَدٍ بِمُرَكَّبٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الشَّقِيْقِ وَهُوَ مُفْرَدٌ بِاَعْلَامِ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُرَكَّبِ وَالْمُفْرَدِ الْمُقَيَّدِ اَحْوَجُ شَيْءٍ اِلَى التَّاَمُّلِ فَكَثِيْرًا مَّا يَقَعُ الْاِلْتِبَاسُ وَاَمَّا تَشْبِيْهُ مُرَكَّبٍ بِمُفْرَدٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ يَا صَاحِبَيَّ تَقَصَّيَا نَظَرَيْكُمَا ۞ فِي الْاَسَاسِ تَقَصَّيْتُهٗ اَيْ بَلَغْتُ اَقْصَاهُ اَيْ اِجْتَهِدَا فِي النَّظَرِ وَابْلُغَا اَقْصٰى نَظَرَيْكُمَا تَرَيَا وُجُوْهَ الْاَرْضِ كَيْفَ تَصَوَّرُ اَيْ تَتَصَوَّرُ فَحُذِفَ التَّاءُ يُقَالُ صَوَّرَهُ اللّٰهُ صُوْرَةً حَسَنَةً فَتَصَوَّرَ تَرَيَا نَهَارًا مُشْمِسًا ذَا شَمْسٍ لَمْ يَسْتُرْهُ غَيْمٌ قَدْ شَابَهٗ اَيْ خَالَطَهٗ زَهْرُ الرُّبٰى خَصَّهَا لِاَنَّهَا اَنْضَرُ وَاَشَدُّ خَضْرَةً اَوْ لِاَنَّهَا الْمَقْصُوْدُ بِالنَّظَرِ فَكَاَنَّمَا هُوَ اَيْ ذٰلِكَ النَّهَارُ الْمُشْمِسُ الْمَوْصُوْفُ مُقْمِرٌ ۞ اَيْ لَيْلٌ ذُوْ قَمَرٍ لِاَنَّ الْاَزْهَارَ بِاخْضِرَارِهَا قَدْ نَقَصَتْ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ حَتّٰى صَارَ يَضْرِبُ اِلَى السَّوَادِ فَالْمُشَبَّهُ مُرَكَّبٌ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مُفْرَدٌ هُوَ الْمُقْمِرُ

(ترجمہ:-) اور یا تشبیہ مرکب بمرکب ہوگی۔ بایں طور کہ طرفین میں سے ہر ایک کی ایک کیفیت ہو جو ایسی

چند اشیاء کے مجموعہ سے حاصل ہو جو آپس میں ملاصق ہونے کی وجہ سے شئی واحد کی طرح ہوں۔ جیسا کہ بشار کے شعر میں ہے ۔ کان مثار النقع فوق رؤسنا اس کی تحقیق گذر چکی اور یا تشبیہ مفرد بالمرکب ہوگی جیسا کہ گذر چکی تشبیہ شقیق کی جو کہ مفرد ہے اعلام یاقوت کے ساتھ جوز برجد کے نیزوں پر پھیلے ہوئے ہیں جو کہ مرکب ہے چند امور سے مرکب اور مفرد مقید کے درمیان جوفرق ہے وہ محتاج تامل ہے کیونکہ بسا اوقات التباس واقع ہوجاتا ہے اور یا تشبیہ مرکب بالمفرد ہوگی جیسے شعر ۔ اے میرے ساتھیو! خوب غور سے دیکھو۔ اساس میں ہے: تقصیتہ یعنی بلغت اقصاہ یعنی تم خوب غور سے اور گہری نظر کے ساتھ دیکھو، دیکھو گے تم زمین کے بلند مقامات کو کہ وہ کیسے خوبصورت ہیں تتصور تھا ایک تا کو حذف کر دیا گیا کہا جاتا ہے: اللہ نے اس کو اچھی صورت دی پس وہ خوبصورت ہوگیا دیکھو گے تم ایسا دن جو دھوپ والا ہے بادل نے اس کو نہیں چھپایا جس میں بلند مقام کے شگوفے ملے ہوئے ہیں اس کو اس واسطے خاص کیا ہے کہ وہ بہت زیادہ سبز ہوتے ہیں یا اس لئے کہ مقصود بالذات یہ ہی ہیں۔ پس گویا وہ نہار مشمس مذکور چاندنی رات ہے کیونکہ شگوفوں نے اپنی انتہائی سبزی کی وجہ سے کم کر دیا ہے دھوپ کی روشنی کو یہاں تک کہ وہ مائل بسیاہی ہوگئی ہے پس مشبہ مرکب ہے اور مشبہ بہ مقمر مفرد ہے۔

تشریح:- طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی چار قسموں میں سے دوسری قسم تشبیہ مرکب بمرکب ہے اس کی صورت یہ ہے کہ طرفین میں سے ہر ایک چند چیزوں سے حاصل ہونے والی ایسی ہیئت ہو جو آپس میں مل کر شئی واحد ہوجائے جیسے بشار کے اس شعر میں ہے ۔ کان مثار النقع فوق رؤوسنا ❊ واسیافنا لیل تھاوی کواکب۔
اس شعر کی پوری تحقیق مرکب حسی کے تحت گذر چکی ہے۔ تیسری قسم تشبیہ مفرد بمرکب ہے جیسے شقیق کو جو مفرد ہے اعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد جو مرکب ہے اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ شعر اور اس کی تحقیق بھی سابق میں گذر چکی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مرکب اور مفرد مقید کے درمیان فرق محتاجِ تامل ہے۔ بسا اوقات التباس واقع ہوجاتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ مفہوم کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہے اس لئے کہ مرکب وہ ہیئت ہے جس کا امور متعددہ سے انتزاع کیا گیا ہو۔ جیسا کہ اعلام یاقوتیہ منشورہ علی الرماح الزبرجدیۃ میں گذر چکا ہے اور مقید وہ ہے جو قید کے ساتھ مقید ہو۔ جیسے راقم، رقم علی الماء کے ساتھ مقید ہے پس مرکب میں مقصود بالذات ہیئت ہوتی ہے اور جن اجزاء سے اس کا انتزاع کیا جاتا ہے وہ مقصود بالتبع ہوتے ہیں اور مقید میں صرف ایک جز مقصود بالذات ہوتا ہے اور باقی اجزاء مقصود بالتبع ہوتے ہیں التباس حرف متکلم کے ارادے کے لحاظ سے ہوتا ہے جس کا امتیاز صرف طبیعت سلیمہ ہی کرسکتی ہے، لہٰذا اسی اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق محتاجِ تامل ہوگا۔ چوتھی قسم تشبیہ مرکب بمفرد ہے جیسے ابوتمام کا یہ شعر ۔

یا صاحبیّ تقصیا نظریکما ❁ تریا وجوہ الارض کیف تصور

تریا نہارا مشمسا قد شابہ ❁ زہر الربا فکانما ھو مقمر

تقصیا، تقصی سے امر کا تثنیہ ہے نظریکما اس کا مفعول ہے اساس لغت کی کتاب میں تقصیتہ بلا واسطہ متعدی ذکر کیا گیا ہے اور قاموس میں تقصیت فی المسئلۃ متعدی بھی آیا ہے الحاصل یہ کلمہ بلا واسطہ اور بواسطہ فی دونوں طرح متعدی استعمال ہوتا ہے، وجوہ الارض اماکن بادیہ جنگلات میں بلند مقامات تصور اصل میں تتصور تھا ایک تاء کو حذف کر دیا گیا۔ نہار مشمس سورج والا دن یعنی جس دن بادل نہ ہوز ہر الربا بلند مقامات کے شگوفے مقمر چاند والی رات۔ ترجمہ: اے میرے ساتھیو! تم خوب غور سے دیکھو تم زمین کے بلند مقامات کو دیکھو گے کہ وہ کیسے خوبصورت ہیں، گویا وہ نہار مشمس چاندنی رات ہے اس شعر میں نہار مشمس مشبہ ہے اور مرکب ہے اور مقمر جس کی تقدیر لیل مقمر ہے۔ مشبہ ہے اور مفرد مقید ہے۔

وَاَیْضًا تَقْسِیْمٌ اٰخَرُ لِلتَّشْبِیْهِ بِاِعْتِبَارِ الطَّرْفَیْنِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ تَعَدَّدَ طَرْفَاهُ فَهُوَ اِمَّا مَلْفُوْفٌ وَهُوَ اَنْ یُّؤْتٰی اَوَّلًا بِالْمُشَبَّهَاتِ عَلٰی طَرِیْقِ الْعَطْفِ اَوْ غَیْرِهٖ ثُمَّ بِالْمُشَبَّهِ بِهَا کَذٰلِكَ کَقَوْلِهٖ فِیْ صِفَةِ الْعُقَابِ بِکَثْرَةِ اصْطِیَادِ الطُّیُوْرِ شِعْرٌ کَاَنَّ قُلُوْبَ الطَّیْرِ رَطْبًا بَعْضُهَا وَیَابِسًا ❁ بَعْضُهَا لَدٰی وَکْرِهَا الْعُنَّابُ وَالْحَشَفُ هُوَ اَرْدَءُ التَّمْرِ الْبَالِیْ شَبَّهَ الرَّطْبَ الطَّرِیَّ مِنْ قُلُوْبِ الطَّیْرِ بِالْعُنَّابِ وَالْیَابِسَ الْعَتِیْقَ مِنْهَا بِالْحَشَفِ الْبَالِیْ اِذْ لَیْسَ لِاجْتِمَاعِهِمَا هَیْئَةٌ مَخْصُوْصَةٌ یُعْتَدُّ بِهَا وَیُقْصَدُ تَشْبِیْهُهَا اِلَّا اَنَّهٗ ذَکَرَ اَوَّلًا الْمُشَبَّهَیْنِ ثُمَّ الْمُشَبَّهَ بِهِمَا عَلَی التَّرْتِیْبِ اَوْ مَفْرُوْقٌ وَهُوَ اَنْ یُّؤْتٰی بِمُشَبَّهٍ وَمُشَبَّهٍ بِهٖ ثُمَّ اٰخَرَ وَاٰخَرَ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اَلنَّشْرُ الطَّیِّبُ وَالرَّائِحَةُ مِسْكٌ وَالْوُجُوْهُ دَنَانِیْرُ وَاَطْرَافُ الْاَکُفِّ وَرُوِیَ اَطْرَافُ الْبَنَانِ عَنَمٌ هُوَ شَجَرٌ اَحْمَرُ لَیِّنٌ وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُهُ الْاَوَّلُ یَعْنِی الْمُشَبَّهَ دُوْنَ الثَّانِیْ فَتَشْبِیْهُ التَّسْوِیَةِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ صُدْغُ الْحَبِیْبِ وَحَالِیْ کِلَاهُمَا کَاللَّیَالِیْ ❁ وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُهُ الثَّانِیْ یَعْنِی الْمُشَبَّهَ بِهٖ دُوْنَ الْاَوَّلِ فَتَشْبِیْهُ الْجَمْعِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ بَاتَ نَدِیْمًا لِیْ حَتَّی الصَّبَاحِ ❁ اَغْیَدُ مَجْدُوْلُ مَکَانِ الْوِشَاحِ ❁ کَاَنَّمَا یَبْسِمُ ذٰلِكَ الْاَغْیَدُ اَیِ النَّاعِمُ الْبَدَنِ عَنْ لُؤْلُؤٍ مُنَضَّدٍ مُنَظَّمٍ اَوْ بَرَدٍ هُوَ حَبُّ الْغَمَامِ اَوْ اَقَاحٍ ❁ جَمْعُ اُقْحُوَانٍ وَهُوَ وَرْدٌ لَهٗ نَوْرٌ شَبَّهَ ثَغْرَهٗ بِثَلَاثَةِ اَشْیَاءَ

(ترجمہ:-) نیز طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کی طرفین متعدد ہوں تو وہ یا تو ملفوف ہے اور وہ یہ ہے کہ اولا مشبہات کو لایا جائے بطریق عطف یا بلا عطف پھر مشبہات بہا کو اسی طرح جیسے

امرأ القیس کا قول کثرتِ شکار کے ساتھ باز کی تعریف میں شعر گویا پرندوں کے دل تر و خشک ہونے کی حالت میں باز کے گھونسلے کے قریب ایسے ہیں جیسے عناب اور خشک کھجور شاعر نے پرندوں کے قلوبِ مرطوبہ کو عناب کے ساتھ اور قلوبِ یابسہ کو ردی خشک کھجور کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ ان کے اجتماع کی کوئی معتد بہ ہیئت مخصوصہ نہیں جس کی تشبیہ کا ارادہ کیا جائے مگر یہ کہ اسنے اولاً مشبہ کو بعدہٗ مشبہ بہ کو بترتیب ذکر کیا ہے یا مفروق ہے اور وہ یہ ہے کہ لایا جائے مشبہ کو اور مشبہ بہ کو اور ایسے ہی جیسے شعر (ان کی) خوشبو مشک کے مثل ہے اور چہرے دنانیر کے اور انگلیوں کے پوروے عنم درخت کی طرح ہیں اور اگر تشبیہ کی طرف اول متعدد ہو یعنی مشبہ نہ کہ ثانی تو تشبیہ تسویہ ہے جیسے شعر محبوب کے گیسو اور میرا حال دونوں رات کی طرح ہیں اور اگر طرفِ ثانی متعدد ہو یعنی مشبہ بہ نہ کہ اول تو یہ تشبیہ جمع ہے جیسے شعر میرا محبوب مجھ سے صبح تک دل لگی کرتا رہا جو نازک اندام اور پتلی کمر والا تھا گویا وہ نازک اندام تبسم کرتا تھا۔ تہ بہ تہ موتیوں سے یا اولہ سے یا گلِ بابونہ سے اقاح اقحوان کی جمع ہے اور وہ گلِ بابونہ ہے شاعر نے اس کے دانتوں کو تین چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی ایک اور تقسیم ہے اس کے تحت بھی چار قسمیں ہیں: (۱) ملفوف (۲) مفروق (۳) تسویہ (۴) جمع۔ اور وہ اس طور پر ہے کہ اگر تشبیہ کی دونوں طرفیں متعدد ہوں تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک ملفوف، دوم مفروق۔ تشبیہ ملفوف یہ ہے کہ عطف کی صورت میں یا بغیر عطف کے پہلے چند مشبہ لائیں اس کے بعد اسی طور پر چند مشبہ بہ ذکر کریں۔ جیسے امرأ القیس کا یہ شعر ہے ؎

کأنّ قلوب الطیر رطبا و یابسا ❁ لدی وکرها العناب والحشف البالی

اس شعر میں امرأ القیس نے باز کی اس بات پر تعریف کی ہے کہ وہ شکار بہت کرتا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ پرندوں کے دل تر و تازہ اور خشک باز کے گھونسلے کے پاس گویا عناب اور ردی کھجوریں ہیں۔ یہاں مشبہ رطب اور یابس متعدد ہیں جن کو ایک جگہ ذکر کر دیا، اس کے بعد ان دونوں کے مشبہ بہ عناب اور حشف البالی ذکر کئے۔ شارح کہتے ہیں کہ جانبِ مشبہ میں قلوبِ مرطوبہ اور یابسہ کے اجتماع کی اور اسی طرح جانبِ مشبہ بہ میں عناب اور حشف البالی کے اجتماع کی کوئی معتد بہ ہیئت مخصوصہ نہیں ہے، جس کی تشبیہ کا ارادہ کیا جائے، اس لئے یہ تشبیہ مرکب متعدد کے قبیل سے نہیں ہوگی بلکہ اولاً دو مشبہ کو ذکر کیا گیا ہے اور ثانیاً دو مشبہ بہ کو اس لئے یہ تشبیہ ملفوف ہوگی۔ دوسری قسم تشبیہ مفروق ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے ایک مشبہ پھر اس کا مشبہ بہ ذکر کریں اس کے بعد دوسرا مشبہ پھر اس کا مشبہ بہ لائیں ھلم جرا۔ جیسے مرقش اکبر نے عورتوں کی تعریف میں یہ شعر کہا ہے ؎

النشر مسک والوجوہ دنا ❁ نیر و اطراف الاکف عنم

ان عورتوں کی مہک مشک اور ان کے چہرے اشرفیاں ہیں اور ان کی ہتھیلیوں کے پوروے عنم کے درخت ہیں۔ عنم ایک درخت ہے جس کا پھول سرخ اور شاخیں نرم و نازک ہوتی ہیں، یہاں پہلے ایک مشبہ یعنی النشر لائے پھر اس کا مشبہ بہ مسک ذکر کیا اس کے بعد دوسرا مشبہ الوجوہ لائے پھر اس کا مشبہ بہ دنانیر ذکر کیا اس کے بعد تیسرا مشبہ اطراف الاکف لائے پھر اس کا مشبہ بہ عنم ذکر کیا اردو میں ؎

شوخی اس چہرے میں یوں گُل میں ہو جیسے حمرت ❁ ناز، یوں چشم میں نرگس میں جیسے ہو نکہت

یہاں شوخی مشبہ کے بعد حمرت اس کا مشبہ بہ ذکر کیا پھر اس کے بعد ناز مشبہ کے بعد نکہت اس کا مشبہ بہ ذکر کیا۔

تیسری قسم تشبیہ تسویہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ متعدد ہو اور مشبہ بہ ایک ہو، جیسے: یہ شعر ہے ؎

صدغ الحبیب وحالی ❁ کلاھما کاللیالی

محبوبہ کی کنپٹی اور میرا حال دونوں سیاہی میں راتوں کی طرح ہیں اس میں مشبہ صدغ اور حال دو چیزیں ہیں اور مشبہ بہ اللیالی ایک ہے اور اُردو میں اس کی مثال ؎

دل کو میانِ خط و زلف تُو جو رکھے تو عدل ❁ ایک یہ مرغ ناتواں جس کے لئے ہیں دام دو

اس میں مشبہ خط اور زلف دو چیزیں ہیں اور مشبہ بہ دام ایک ہے۔

چوتھی قسم تشبیہ جمع ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متعدد ہو اور مشبہ ایک ہو۔ جیسے ؎

بات ندیما لی حتی الصباح ❁ اغید مجدول مکان الوشاح

کانما یبتسم عن لؤلؤ ❁ منضد او برد او اقاح

میرا محبوب مجھ سے صبح تک دل لگی کرتا رہا جو نازک اندام اور پتلی کمر والا تھا گویا وہ تبسم کرتا تھا، تہ بہ تہ موتیوں سے یا اولہ سے یا گُلِ بابونہ سے اس میں مشبہ ایک ہے اور وہ محذوف ہے یعنی انسان (دانت) اور مشبہ بہ تین ہیں لؤلؤ (موتی) برد (اولہ) اور اقاح (گُل بابونہ)۔

وَبِاعْتِبَارِ وَجْهِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ اِمَّا تَمْثِيْلٌ وَهُوَ مَا اَیِ التَّشْبِيْهُ الَّذِیْ وَجْهُهٗ وَصْفٌ مُنْتَزَعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ اَمْرَيْنِ اَوْ اُمُوْرٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الثُّرَيَّا وَتَشْبِيْهِ مُثَارِ النَّقْعِ مَعَ الْاَسْيَافِ وَتَشْبِيْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَقَيَّدَهٗ اَیِ الْمُنْتَزَعَ مِنْ مُتَعَدِّدٍ السَّكَّاكِیُّ بِكَوْنِهٖ غَيْرَ حَقِيْقِیٍّ حَيْثُ قَالَ التَّشْبِيْهُ مَتٰى كَانَ وَجْهُهٗ وَصْفًا غَيْرَ حَقِيْقِیٍّ وَكَانَ مُنْتَزَعًا مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ خُصَّ بِاسْمِ التَّمْثِيْلِ كَمَا مَرَّ فِیْ تَشْبِيْهِ مَثَلِ الْيَهُوْدِ بِمَثَلِ الْحِمَارِ فَاِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيْهِ هُوَ حِرْمَانُ الْاِنْتِفَاعِ بِاَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ الْكَدِّ وَالتَّعَبِ

فِي اسْتِصْحَابِهٖ فَهُوَ وَصْفٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ عَائِدٌ إِلَى التَّوَهُّمِ وَإِمَّا غَيْرُ تَمْثِيلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهٖ أَيْ بِخِلَافِ التَّمْثِيلِ يَعْنِي مَا لَا يَكُونُ وَجْهُهٗ مُنْتَزَعًا عَنْ مُتَعَدِّدٍ وَعِنْدَ السَّكَّاكِيِّ مَا لَا يَكُونُ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ أَوْ لَا يَكُونُ وَهْمِيًّا وَاعْتِبَارِيًّا بَلْ يَكُونُ حَقِيقِيًّا فَتَشْبِيهُ الثُّرَيَّا بِالْعُنْقُودِ الْمُنَوَّرِ تَمْثِيلٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ دُوْنَ السَّكَّاكِيِّ

ترجمہ:- اور وجہ شبہ کے اعتبار سے (یہ) اس کے قول باعتبار الطرفین پر معطوف ہے یا تمثیل ہے اور وہ وہ ہے یعنی وہ تشبیہ ہے کہ اس کی وجہ شبہ ایسا وصف ہو جو دو یا چند اُمور سے منتزع ہو جیسا کہ گذر چکی ثریا کی تشبیہ اور غبار کی تشبیہ تلواروں کے ساتھ اور آفتاب کی تشبیہ آئینہ کے ساتھ جو مرتعش کے ہاتھ میں ہو وغیرہ ذالک اور سکا کی نے اس کو یعنی جو منتزع ہو متعدد سے غیر حقیقی ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے کیونکہ اس نے کہا ہے کہ تشبیہ کی وجہ شبہ جب وصف غیر حقیقی ہو اور اُمور متعددہ سے منتزع ہو تو اس کو تمثیل کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جیسا کہ گذر چکی یہود کی حالت کی تشبیہ گدھے کی حالت کے ساتھ کہ اس میں وجہ شبہ نافع ترین شی کے انتفاع سے محروم ہونا ہے اس کو ساتھ رکھنے میں مشقت برداشت کرنے کے باوجود پس یہ ایک ایسا وصف ہے جو متعدد سے مرکب ہے (اور) وہم کی طرف راجع ہے اور یا غیر تمثیل ہے اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی تمثیل کے خلاف ہے یعنی غیر تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعدد سے منتزع نہ ہو اور سکا کی کے نزدیک وہ ہے جو متعدد سے منتزع نہ ہو یا وہمی اور اعتباری نہ ہو۔ بلکہ حقیقی ہو پس ثریا کو عنقودِ منوّر کے ساتھ تشبیہ دینا تمثیل ہے جمہور کے نزدیک نہ کہ سکا کی کے نزدیک۔

تشریح:- شارح کہتے ہیں کہ باعتبار وجہ باعتبار الطرفین پر معطوف ہے مصنف کہتے ہیں کہ وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) تمثیل (۲) غیر تمثیل۔ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسا وصف ہو جو دو یا دو سے زائد اُمور سے منتزع ہو جیسا کہ سابق میں گذر چکا ثریا کی تشبیہ عنقود ملاحیہ کے ساتھ اور غبار میں تلواروں کے چلنے کی تشبیہ اس رات کے ساتھ جس میں ستارے ٹوٹ کر گریں اور آفتاب کی تشبیہ مرتعش کے ہاتھ کے آئینہ کے ساتھ۔ ان تینوں مثالوں میں وجہ شبہ متعدد اُمور سے منتزع ہے بعض میں حسی ہے اور بعض میں عقلی اور طرفین بعض میں مفرد ہیں اور بعض میں مرکب اور بعض میں ایک مفرد ہے اور دوسری طرف مرکب سابق میں ہر ایک کی تفصیل گذر چکی ہے مصنف کہتے ہیں کہ سکا کی نے وصف منتزع کو غیر حقیقی ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکی دلیل کہ سکا کی نے وصف منتزع کو غیر حقیقی ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے یہ ہے کہ سکا کی نے کہا ہے کہ تشبیہ جب وصف غیر حقیقی ہو اور چند اُمور سے منتزع ہو تو اس کا نام تمثیل ہوگا جیسا کہ یہود کی گدھے کے ساتھ تشبیہ کیونکہ اس میں وجہ شبہ اپنے ساتھ رکھنے میں مشقت برداشت کرنے کے باوجود نافع ترین شی کے انتفاع سے محروم ہونا ہے اور یہ ایک ایسا وصف ہے جو اُمور متعددہ سے مرکب اور

منتزع ہے اور وہم کی طرف راجع ہے یعنی یہ وصف اعتباری اور غیر حقیقی ہے۔ اور غیر تمثیل وہ ہے جو تمثیل کے خلاف ہو یعنی جمہور کے نزدیک غیر تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعدد اُمور سے منتزع نہ ہو اور سکاکی کے نزدیک وہ ہے جو متعدد اُمور سے منتزع نہ ہو یا وہمی اور اعتباری نہ ہو بلکہ حقیقی ہو پس ثریا کو عنقود منور کے ساتھ تشبیہ دینا جمہور کے نزدیک تو تمثیل ہے لیکن سکاکی کے نزدیک تمثیل نہیں ہے کیونکہ اس میں وجہ شبہ وصف غیر حقیقی ہے۔

وَاَیْضًا تَقْسِیْمٌ اٰخَرُ لِلتَّشْبِیْہِ بِاعْتِبَارِ وَجْھِہٖ وَھُوَ اَنَّہٗ اِمَّا مُجْمَلٌ وَھُوَ مَالَمْ یُذْکَرْ وَجْھُہٗ فَمِنْہُ اَیْ فَمِنَ الْمُجْمَلِ مَا ھُوَ ظَاھِرٌ وَجْھُہٗ اَوْ فَمِنَ الْوَجْہِ الْغَیْرِ الْمَذْکُوْرِ مَا ھُوَ ظَاھِرٌ یَفْھَمُہٗ کُلُّ اَحَدٍ مِمَّنْ لَہٗ مَدْخَلٌ فِیْ ذٰلِکَ نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَمِنْہُ خَفِیٌّ لَایُدْرِکُہٗ اِلَّا الْخَاصَّۃُ کَقَوْلِ بَعْضِھِمْ ذَکَرَ الشَّیْخُ عَبْدُ الْقَاھِرِ اَنَّہٗ قَوْلُ مَنْ وَصَفَ بَنِیْ الْمُھَلَّبِ لِلْحَجَّاجِ لَمَّا سَاَلَہٗ عَنْھُمْ وَذَکَرَ جَارُ اللّٰہِ اَنَّہٗ قَوْلُ الْاَنْمَارِیَّۃِ فَاطِمَۃِ بِنْتِ الْخُرْشَبِ وَذٰلِکَ اَنَّھَا سُئِلَتْ عَنْ بَنِیْھَا اَیُّھُمْ اَفْضَلُ فَقَالَتْ عُمَارَۃُ لَابَلْ فُلَانٌ لَا بَلْ فُلَانٌ ثُمَّ قَالَتْ ثَکِلْتُھُمْ اِنْ کُنْتُ اَعْلَمُ اَیُّھُمْ اَفْضَلُھُمْ ھُمْ کَالْحَلْقَۃِ الْمُفْرَغَۃِ لَایَدْرِیْ اَیْنَ طَرْفَاھَا اَیْ ھُمْ مُتَنَاسِبُوْنَ فِی الشَّرْفِ یَمْتَنِعُ تَعْیِیْنُ بَعْضِھِمْ فَاضِلًا وَبَعْضِھِمْ اَفْضَلَ مِنْہُ کَمَا اَنَّھَا اَیِ الْحَلْقَۃُ الْمُفْرَغَۃُ مُتَنَاسِبَۃُ الْاَجْزَاءِ فِی الصُّوْرَۃِ یَمْتَنِعُ تَعْیِیْنُ بَعْضِھَا طَرَفًا وَبَعْضِھَا وَسَطًا لِکَوْنِھَا مُفْرَغَۃً مُصْمَتَۃَ الْجَوَانِبِ کَالدَّائِرَۃِ

ترجمہ:- اور نیز وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ کہ یا تو مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس کی وجہ شبہ مذکور نہ ہو پس اسی سے ہے یعنی مجمل سے ہے وہ جس کی وجہ ظاہر ہو یا وجہ غیر مذکور سے وہ ہے جو ظاہر ہے جس کو ہر آدمی سمجھ لے ان لوگوں میں سے جس کو اس میں دخل ہے جیسے زید کالاسد اور اسی سے خفی ہے جس کو نہ سمجھ سکیں مگر خاص لوگ جیسے بعض کا قول: شیخ عبدالقاہر نے ذکر کیا ہے کہ یہ اس کا قول ہے جس نے حجاج کے سامنے بنوالمہلب کی تعریف کی تھی۔ جبکہ اس نے ان کے متعلق سوال کیا تھا۔ اور زمخشری نے ذکر کیا ہے کہ یہ قول انماریہ فاطمہ بنت خرشب کا ہے جب اس سے اس کے لڑکوں کے متعلق سوال کیا گیا کہ ان میں افضل کون ہے اس نے کہا: عمارہ ہے پھر کہا نہیں فلاں ہے پھر کہا نہیں ان کو گم کردوں اگر یہ جان لوں کہ ان میں افضل کون ہے وہ تو ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں جس کی طرفین معلوم نہیں ہوتیں یعنی وہ شرافت میں سب برابر ہیں بعض کو افضل اور بعض کو فاضل متعین نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ وہ یعنی ڈھلا ہوا حلقہ صورۃً متناسب الاجزاء ہوتا ہے کہ اس کے بعض حصہ کو طرف اور بعض کو وسط متعین نہیں کیا جا سکتا دائرہ کی طرح اس کے بے شگاف ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وجہ شبہ کے اعتبار سے یہ دوسری تقسیم ہے اور اس کے تحت بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک مجمل، دوم مفصل۔ تشبیہ مجمل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو جیسے: النحو فی الکلام کالملح فی الطعام نحو کلام میں ایسا ہے جیسے کھانے میں نمک۔ یہاں وجہ شبہ اصلاح کرنا اور لذیذ بنانا، مذکور نہیں ہے مصنف کہتے ہیں کہ پھر تشبیہ مجمل کی چند قسمیں ہیں ایک وہ جس کی وجہ ظاہر ہو۔ منہ کی ضمیر کے شارح نے دو مرجع ذکر کئے ہیں: ایک یہ کہ منہ کی ضمیر کا مرجع مجمل ہو۔ دوم یہ کہ ضمیر کا مرجع وجہ ہو پہلی صورت میں ظاہر کی اسناد مجمل کی طرف تسامح پر مبنی ہوگی کیونکہ وجہ کا ظہور مراد ہے نہ کہ مجمل کا ظہور لیکن اس احتمال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ کلام کا سیاق۔ مجمل کی تقسیم سے متعلق ہے۔ دوسری صورت میں کلام کو تسامح سے بچ جائے گا لیکن اس صورت میں خروج عن سوق الکلام لازم آئے گا کیونکہ یہاں تشبیہ مجمل کی تقسیم کرنا مقصود ہے نہ کہ وجہ شبہ کی یہ دونوں احتمال چونکہ من وجہ خلاف ظاہر پر مشتمل ہیں اس لئے شارح نے دونوں احتمال بیان کر دیئے ہیں۔ الحاصل تشبیہ مجمل کی ایک قسم وہ ہے جس کی وجہ ظاہر ہو اور اس کو ہر وہ آدمی سمجھ لے جس کو تشبیہ کے استعمالات میں کچھ بھی دخل ہو، جیسے: زید کالاسد کہ اس میں وجہ شبہ غیر مذکور ہے اور اس قدر ظاہر ہے کہ اس کو ہر آدمی سمجھ لیتا ہے کہ زید کو شیر کے ساتھ شجاعت میں تشبیہ دی گئی ہے۔ تشبیہ مجمل کی دوسری قسم خفی ہے خفی وہ ہے جس میں وجہ شبہ مخفی ہو جس کو خاص لوگ ہی سمجھ سکتے ہوں۔ جیسے: بعض کا قول: ھم کالحلقۃ المفرغۃ لایدری این طرفاھا وہ ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں کہ اس کی ابتداء اور انتہاء کا علم نہیں ہے اس میں وجہ شبہ یعنی متناسبون فی الشرف غیر مذکور ہے اور یہ وجہ شبہ ایسی مخفی ہے جس کو خاص لوگ ہی سمجھ سکتے ہیں۔ شارح نے بعض کے مصداق میں دو قول ذکر کئے ہیں: (۱) شیخ عبدالقاہر فرماتے ہیں: کہ بعض کا مصداق کعب بن معدان اشعری ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ حجاج بن یوسف نے کعب بن معدان اشعری سے سوال کیا کہ تو نے لوگوں کی جماعت کو کس حال میں چھوڑا؟ کعب نے جواب میں کہا: خیر و عافیت میں چھوڑا وہ اپنے مقاصد میں کامیاب ہیں اور اندیشہ ناک چیزوں سے مطمئن ہیں اس کے بعد حجاج نے کہا لوگوں میں بنو مہلب کیسے ہیں؟ کعب نے کہا وہ دن میں جانوروں کے نگراں ہوتے ہیں اور رات میں شبخون مارنے والے شہسوار ہوتے ہیں پھر حجاج نے کہا: ان میں سب سے افضل کون ہے؟ کعب نے کہا: ھم کالحلقۃ المفرغۃ وہ ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں یعنی بنو مہلب شرافت میں سب برابر ہیں یعنی جس طرح ڈھلا ہوا حلقہ صورۃً متناسب الاجزاء ہوتا ہے کہ دائرہ کی طرح اس کے بعض حصہ کو کنارہ اور بعض کو وسط متعین نہیں کیا جا سکتا اسی طرح بنو مہلب بھی شرف میں برابر ہیں کہ ان میں سے ایک کو افضل اور دوسرے کو مفضول قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (۲) جاراللہ زمخشری کہتے ہیں کہ بعض کا مصداق انماریہ فاطمہ بنت خرشب ہے یعنی یہ قول انماریہ کا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ انماریہ فاطمہ کا شوہر زیاد العبسی ہے اس کے چار بیٹے ہیں (۱) ربیع الکامل (۲) عمارۃ الوہاب (۳) قیس الحفاظ (۴) انس الفوارس۔ کسی نے فاطمہ سے اس کے ان کے بیٹوں کے بارے میں دریافت کیا کہ ان میں کون افضل ہے تو اس نے جواب میں کہا:

عبارہ پھر کہا نہیں فلاں ہے آخر میں کہا میں ان کو گم کروں اگر یہ جانوں کہ ان میں کون افضل ہے: ھم کالحلقۃ المفرغۃ وہ تو سب ڈھلے ہوئے حلقہ کی طرح ہیں کہ نہ تو اس کا مبدأ معین کیا جاسکتا ہے اور نہ منتہی۔

وَاَیْضًا مِنْهُ اَیْ مِنَ الْمُجْمَلِ وَقَوْلُهٗ مِنْهُ دُوْنَ اَنْ یَّقُوْلَ وَاَیْضًا اِمَّا كَذَا وَاِمَّا كَذَا اِشْعَارٌ بِاَنَّ هٰذَا مِنْ تَقْسِيْمَاتِ الْمُجْمَلِ لَا مِنْ تَقْسِيْمَاتِ مُطْلَقِ التَّشْبِيْهِ اَیْ وَمِنَ الْمُجْمَلِ مَالَمْ يُذْكَرْ فِيْهِ وَصْفُ اَحَدِ الطَّرَفَيْنِ يَعْنِي الْوَصْفَ الَّذِيْ يَكُوْنُ فِيْهِ اِيْمَاءٌ اِلٰى وَجْهِ الشِّبْهِ نَحْوُ زَيْدٌ اَسَدٌ وَمِنْهُ مَا ذُكِرَ فِيْهِ وَصْفُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَحْدَهٗ اَیِ الْوَصْفُ الْمُشْعِرُ بِوَجْهِ الشِّبْهِ كَقَوْلِهَا هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَا يُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَا وَمِنْهُ مَاذُكِرَ فِيْهِ وَصْفُهُمَا اَیِ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ كِلَيْهِمَا كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ صَدَفْتُ عَنْهُ اَیْ اَعْرَضْتُ وَلَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهٗ ❁ عَنِّيْ وَعَاوَدَهٗ ظَنِّيْ فَلَمْ يَخِبْ ❁ كَالْغَيْثِ اِنْ جِئْتَهٗ وَافَاكَ اَیْ اَتَاكَ رَيِّقُهٗ يُقَالُ فَعَلَهٗ فِيْ رَوْقِ شَبَابِهٖ وَرَيِّقِهٖ اَیْ اَوَّلِهٖ وَاَصَابَهٗ رَيِّقُ الْمَطَرِ وَرَيِّقُ كُلِّ شَيْءٍ اَفْضَلُهٗ وَاِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ وَصَفَ الْمُشَبَّهَ اَعْنِي الْمَمْدُوْحَ بِاَنَّ عَطَايَاهُ فَائِضَةٌ عَلَيْهِ اَعْرَضَ اَوْلَمْ يُعْرِضْ وَكَذَا وَصَفَ الْمُشَبَّهَ بِهٖ اَعْنِي الْغَيْثَ بِاَنَّهٗ يُصِيْبُكَ جِئْتَهٗ اَوْتَرَحَّلْتَ عَنْهُ وَالْوَصْفَانِ مُشْعِرَانِ بِوَجْهِ الشِّبْهِ اَعْنِي الْاِفَاضَةَ حَالَتَيِ الطَّلَبِ وَعَدَمِهٖ وَحَالَتَيِ الْاِقْبَالِ عَلَيْهِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْهُ

ترجمہ:- اور نیز اسی سے ہے یعنی مجمل سے وایضا اما کذا اوا ما کذا کے بجائے ایضا منہ کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ مجمل کی تقسیمات سے ہے نہ کہ مطلق تشبیہ کی تقسیمات سے یعنی مجمل ہی سے ہے وہ جس میں احد الطرفین کا وصف مذکور نہ ہو یعنی وہ وصف جس میں وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو جیسے زید اسد اور اسی سے ہے وہ جس میں صرف مشبہ بہ کا وصف مذکور ہو یعنی وہ وصف جو وجہ شبہ کی طرف اشارہ کرنے والا ہو جیسے انمار یہ فاطمہ کا قول: ھم کالحلقۃ المفرغۃ لایدری این طرفاھا اور اسی سے ہے وہ جس میں دونوں کا وصف مذکور ہو یعنی مشبہ اور مشبہ بہ کا۔ جیسے: اس کا قول ۔ میں نے اس سے اعراض کیا لیکن اس کے عطیات مجھ سے منقطع نہیں ہوئے اور میرے ظن نے رجوع کیا پس وہ محروم نہ ہوا (ممدوح) بارش کی طرح ہے کہ اگر تو اس کے پاس آئے تو تجھے اس کا بہترین حصہ پہونچے گا کہا جاتا ہے: فعلہ فی روق شبابہ وریقہ یعنی اس نے یہ کام آغاز جوانی میں کیا ریق کل شی بمعنی شی کا افضل حصہ اور اگر تو اس سے بھاگے تو تیرا تعاقب کرے شاعر نے مشبہ یعنی ممدوح کی تعریف کی ہے کہ اس کے عطایا اس پر فائض ہیں وہ اس سے اعراض کرے یا نہ کرے اسی طرح مشبہ بہ یعنی بارش کی

تعریف کی ہے کہ وہ تجھے ضرور پہونچے گی تو آئے یا اُس سے بھاگے اور یہ دونوں وصف وجہ شبہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں یعنی افاضہ بحالتِ طلب وعدمِ طلب اور بحالتِ اقبال اور بحالتِ اعراض۔

تشریح:۔ مصنف کا قول: وایضامنہ، اس کے قول: منہ ظاہر ومنہ خفی پر معطوف ہے اور لفظ أیضاً فعل محذوف نئیض بمعنی نرجع کا معمول ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے: ومنہ ای من المجمل نئیض لتقسیمہ ایضاً یعنی مجمل کی تقسیم کے لئے ہم لوٹیں گے پھر یہ جملہ عاطف اور معطوف کے درمیان جملہ معترضہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ایضا کے بعد منہ لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ بھی مجمل ہی کی تقسیم ہے مطلق تشبیہ کی تقسیم نہیں ہے اور ایضا لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مجمل کی تقسیم ہے خفی کی تقسیم نہیں ہے یعنی مجمل کی پہلی تقسیم ظاہر اور خفی کی طرف ہے اور یہ دوسری تقسیم ہے حاصل یہ ہے کہ ماتن اگر ایضا حذف کردیتا تو یہ وہم ہوتا کہ یہ خفی کی تقسیم ہے اور اگر منہ حذف کردیتا تو یہ وہم ہوتا کہ یہ مطلق تشبیہ کی تقسیم ہے پس ایضا اور منہ دونوں کو جمع کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ مجمل کی تقسیم ہے نہ خفی کی ہے اور نہ مطلق تشبیہ کی۔ الحاصل تشبیہ مجمل کی یہ دوسری تقسیم ہے جس کے تحت تین قسمیں ہیں: ایک وہ ہے جس میں مشبہ اور مشبہ بہ میں سے کسی کا بھی وصف مذکور نہ ہو جیسے: زید اسد اور دوسری قسم وہ ہے جس میں صرف مشبہ بہ کا وصف مذکور ہو۔ جیسے: انماریہ فاطمہ بنت خرشب کا قول: ھم کالحلقة المفرغة التی لایدری این طرفاھا کہ اس میں الحلقة المفرغة جو مشبہ بہ ہے اس کا وصف التی لایدری این طرفاھا مذکور ہے اور یہ وصف وجہ شبہ کی طرف مُشعِر ہے تیسری قسم وہ ہے جس میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا وصف مذکور ہو جیسے ابو تمام کا یہ شعر

صدفتُ عنه ولم تصدف مواهبُه ❁ وعنی وعاوده ظنّی فلم یَخِبْ
کالغیث ان جئته وَافَاكَ رَیِّقُه ❁ وان ترحلت عنه لجّ فی الطلب

صدف (ض) اعراض کرنا مواھب واحد موھبة عطیہ عاود معاودة امر اول کی طرف لوٹنا فلم یخب (ض) خیبة محروم ہونا غیث بارش وافا موافاة آنا ریّق ہر چیز کا اول اور افضل روق من الشباب جوانی کی رونق وابتداء ترحلت منتقل ہونا لجّ لازم ہونا۔ باز رہنے سے انکار کرنا۔ ترجمہ: میں نے اس سے اعراض کیا لیکن اس کے عطیات مجھ سے منقطع نہیں ہوئے اور میرے ظن نے پھر رجوع کیا پس وہ محروم نہیں ہوا ممدوح بارش کی طرح ہے کہ اگر تو اس کے پاس آئے تو تجھے اس کا بہترین حصہ پہونچے گا اور اگر تو بھاگے تو تیرا تعاقب کرے گا اس میں مشبہ یعنی ممدوح کا بھی وصف مذکور ہے اور وہ یہ کہ شاعر پر اس کے عطیات ہر حالت میں فائض ہیں خواہ وہ اس سے اعراض کرے یا اعراض نہ کرے اور مشبہ بہ یعنی غیث کا بھی وصف مذکور ہے اور وہ یہ کہ بارش تجھے ضرور پہونچے گی خواہ تو اس سے کترائے یا نہ کترائے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے وصف وجہ شبہ کی خبر دیتے ہیں یعنی طلب اور عدمِ طلب کی دونوں حالتوں اور اقبال اور اعراض کی دونوں حالتوں میں افاضہ ہے۔

وَاِمَّا مُفَصَّلٌ عَطْفٌ عَلٰى اِمَّا مُجْمَلٌ وَهُوَ مَاذُكِرَ وَجْهُهٗ كَقَوْلِهٖ ع وَثَغْرُهٗ فِيْ صَفَاءٍ وَاَدْمُعِيْ كَاللَّاٰلِيْ وَقَدْ يَتَسَامَحُ بِذِكْرِ مَايَسْتَتْبِعُهٗ مَكَانَهٗ اَيْ بِاَنْ يَذْكُرَ مَكَانَ وَجْهِ الشِّبْهِ مَايَسْتَلْزِمُهٗ اَيْ يَكُوْنُ وَجْهُ الشِّبْهِ تَابِعًا لَهٗ لَازِمًا فِي الْجُمْلَةِ كَقَوْلِهٖ لِلْكَلَامِ الْفَصِيْحِ هُوَ كَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِ فَاِنَّ الْجَامِعَ فِيْهِ لَازِمُهَا اَيْ وَجْهُ الشِّبْهِ فِيْ هٰذَا التَّشْبِيْهِ لَازِمُ الْحَلَاوَةِ وَهُوَ مَيْلُ الطَّبْعِ لِاَنَّهُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْعَسَلِ وَالْكَلَامِ لَا الْحَلَاوَةُ الَّتِيْ هِيَ مِنْ خَوَاصِّ الْمَطْعُوْمَاتِ

ترجمہ:- اور یا مفصل ہے اما مجمل پر معطوف ہے اور وہ وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور ہو جیسے اس کے دانت صفائی میں اور میرے آنسو موتیوں کی طرح ہیں اور کبھی بطریق تسامح وجہ شبہ کی جگہ اس کو ذکر کر دیتے ہیں جو وجہ شبہ کو مستلزم ہو یعنی وجہ شبہ تابع اور فی الجملہ اس کو لازم ہو جیسے کلام فصیح سے متعلق ان کا قول یہ شہد کے مانند ہے حلاوت میں کہ اس تشبیہ میں وجہ شبہ لازم حلاوت ہے اور وہ طبیعت کا میلان ہے کیونکہ شہد اور کلام میں امر مشترک یہی ہے نہ کہ وہ حلاوت جو خواصِ مطعومات میں سے ہے۔

تشریح:- تشبیہ مفصل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور ہو جیسے: **ثغرہ فی صفاء وادمعی کاللآلی** اس کے دانت صفائی میں اور میرے آنسو موتیوں کی طرح ہیں اس میں وجہ شبہ یعنی صفاء بعینہ مذکور ہے لیکن کبھی بطریق تسامح وجہ شبہ کی جگہ اس امر کو ذکر کر دیتے ہیں جو وجہ شبہ کو مستلزم ہو جیسے فصیح کلام کے متعلق کہتے ہیں: **ھو کالعسل فی الحلاوۃ** اس میں وجہ شبہ بعینہ حلاوت نہیں ہے بلکہ لازمِ حلاوت یعنی میلان طبع ہے کیونکہ کلام اور شہد میں امر مشترک یہی ہے نہ کہ حلاوت جو مطعومات کے خواص میں سے ہے۔

وَاَيْضًا تَقْسِيْمٌ ثَالِثٌ لِلتَّشْبِيْهِ بِاِعْتِبَارِ وَجْهِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا قَرِيْبٌ مُبْتَذَلٌ وَهُوَ مَايُنْتَقَلُ فِيْهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ تَدْقِيْقِ نَظَرٍ لِظُهُوْرِ وَجْهِهٖ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ اَيْ فِيْ ظَاهِرِهٖ اِذَا جَعَلْتَهٗ مِنْ بَدَا الْاَمْرُ يَبْدُوْ اَيْ ظَهَرَ وَاِنْ جَعَلْتَهٗ مَهْمُوْزًا مِنْ بَدَأَ فَمَعْنَاهُ فِيْ اَوَّلِ الرَّأْيِ وَظُهُوْرُ وَجْهِهٖ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ يَكُوْنُ لِاَمْرَيْنِ اِمَّا لِكَوْنِهٖ اَمْرًا جُمْلِيًّا لَا تَفْصِيْلَ فِيْهِ فَاِنَّ الْجُمْلَةَ اَسْبَقُ اِلَى النَّفْسِ مِنَ التَّفْصِيْلِ اَلَا تَرٰى اَنَّ اِدْرَاكَ الْاِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ شَيْءٌ اَوْ جِسْمٌ اَوْ حَيَوَانٌ اَسْهَلُ وَاَقْدَمُ مِنْ اِدْرَاكِهٖ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِسْمٌ نَامٍ حَسَّاسٌ

مُتَحَرِّكٌ بِالْاِرَادَةِ نَاطِقٌ اَوْ لِكَوْنِ وَجْهِ الشِّبْهِ قَلِيْلَ التَّفْصِيْلِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِي الذِّهْنِ اِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ لِقُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ اِذْ لَا يَخْفٰى اَنَّ الشَّيْءَ مَعَ مَا يُنَاسِبُهٗ اَسْهَلُ حُضُوْرًا مِنْهُ مَعَ مَا لَا يُنَاسِبُهٗ كَتَشْبِيْهِ الْجَرَّةِ الصَّغِيْرَةِ بِالْكُوْزِ فِي الْمِقْدَارِ وَالشَّكْلِ فَاِنَّهٗ قَدْ اُعْتُبِرَ فِيْ وَجْهِ الشِّبْهِ تَفْصِيْلٌ مَّا اَعْنِي الْمِقْدَارَ وَالشَّكْلَ اِلَّا اَنَّ الْكُوْزَ غَالِبُ الْحُضُوْرِ عِنْدَ حُضُوْرِ الْجَرَّةِ

ترجمہ:- نیز وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی تیسری تقسیم ہے اور وہ یہ ہے یا وہ قریب مبتذل ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بلا دقتِ نظر منتقل ہو جائے وجہ شبہ کے بادی الرائے میں ظاہر ہونے کی وجہ سے اگر تو بادی کو بدا الامر یبد و بمعنی ظہر سے مانے اور اگر بدأ مہموز سے قرار دے تو یہ اول رائے کے معنیٰ میں ہے اور بادی الرائے میں وجہ شبہ کا ظہور یا دو وجہوں سے ہوتا ہے یا تو اس لئے کہ وہ امر اجمالی ہے جس میں تفصیل نہیں ہے اور اجمالی شی نفس کی طرف اسبق ہوتی ہے بہ نسبت تفصیل کے کیا تو نہیں دیکھتا کہ انسان کا ادراک اس حیثیت سے کہ وہ شی یا جسم یا حیوان ہے سہل تر اور اسبق ہے اس کے ادراک سے اس حیثیت سے کہ وہ جسمِ نامی حساس متحرک بالارادہ ناطق ہے یا اس وجہ سے کہ وجہ شبہ قلیل التفصیل ہے اس کے ساتھ کہ ذہن میں مشبہ بہ غالب الحضور ہے یا تو مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان قربِ مناسبت کی وجہ سے حضورِ مشبہ کے وقت کیونکہ شی اپنے مناسب کے ساتھ بنسبت غیر مناسب کے سہل الحضور ہوتی ہے جیسے چھوٹی ٹھلیا کو مقدار اور شکل میں پیالہ کے ساتھ تشبیہ دینا کہ اس وجہ تشبیہ میں کسی قدر تفصیل کا لحاظ کیا گیا ہے یعنی مقدار اور شکل کا لیکن حضور جرہ کے وقت پیالہ غالب الحضور ہے۔

تشریح:- شارح کہتے ہیں کہ وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی یہ تیسری تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ تشبیہ یا تو قریب مبتذل ہوگی یا بعید غریب ہوگی، مبتذل کے معنیٰ کثیر الاستعمال کے ہیں قریب مبتذل وہ تشبیہ ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بغیر دقتِ نظر کے منتقل ہو جائے جیسے: زید کالفحم زید کوئلے کی طرح ہے اور ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بغیر دقتِ نظر کے اس لئے منتقل ہو جاتا ہے کہ وجہ شبہ بادی الرائے میں یعنی ظاہر رائے میں ظاہر ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب بادی بدا، یبدو بمعنی ظَہَرَ سے ہو اور اگر بدأ سے مہموز ہو تو اس کے معنی اول رائے کے ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بغیر دقتِ نظر کے اس لئے منتقل ہو جاتا ہے کہ وجہ شبہ اول رائے میں ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بادی الرائے میں وجہ شبہ کا ظہور دو وجہوں سے ہوتا ہے یا تو اس لئے کہ وہ امر جملی ہوتا ہے جُملی میم کے سکون کے ساتھ۔ جملہ کی طرف منسوب ہے یعنی وجہ شبہ امر مجمل ہو مجمل کا اطلاق غیر واضح المعنی پر بھی ہوتا

ہے اور مرکب پر بھی اور اس پر بھی جس میں کوئی تفصیل نہ ہو۔ شارح نے لاتفصیل فیہ بڑھا کر بتادیا کہ یہاں مجمل سے یہ ہی آخری معنی مراد ہیں۔ یعنی جس میں کوئی تفصیل نہ ہو خواہ وہ امر واحد ہو جس میں کوئی ترکیب نہ ہو جیسے: زید کعمرو فی الناطقیة یا زید کالفحم فی السواد۔ یا مرکب ہو لیکن اس کے اجزاء کی طرف نظر نہ ہو جیسے: زید کعمرو فی الانسانیة اب مطلب یہ ہوگا کہ ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بغیر دقتِ نظر کے اس لئے منتقل ہوجاتا ہے کہ وجہ شبہ بادی الرائے میں ظاہر ہے اور وجہ شبہ ظاہر اس لئے ہے کہ وہ امر مجمل ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور امر مجمل، امر تفصیلی کے مقابلہ میں اسبق الی النفس ہوتا ہے چنانچہ آپ ملاحظہ کریں کہ انسان کا ادراک اس اعتبار سے کہ وہ شی ہے یا جسم ہے یا حیوان ہے اسہل اور اقدم ہے بمقابلہ اس کے کہ انسان کا ادراک اس حیثیت سے ہو کہ وہ جسمِ نامی حساس متحرک بالارادہ ناطق ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امر مجمل میں ملاحظہ واحدہ کی احتیاج ہوتی ہے اور مفصل میں ملاحظات متعددہ کی پس جس قدر تفصیل بڑھے گی اسی قدر ملاحظات و اعتبارات بڑھیں گے اور جتنے اعتبارات بڑھیں گے اتنی ہی خصوصیت آتی چلی جائے گی اور خصوصیت میں جتنی کثرت ہوگی اتنی ہی افراد میں قلت آئے گی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قلتِ ملابست کی وجہ سے اس میں غرابت آئے گی اور وہ تشبیہ بعید غریب ہوجائے گی۔ وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات وجہ شبہ میں تفصیل تو ہوتی ہے لیکن تفصیل کم ہوتی ہے اور مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان قربِ مناسبت کی وجہ سے ذہن میں مشبہ بہ کا حضور غالب اور کثیر ہوتا ہے اور مشبہ بہ کا حضور فی الذہن کثیر اور غالب یا تو مشبہ کے حضور کے وقت ہوتا ہے کیونکہ شی اپنے مناسب کے ساتھ غیر مناسب کے مقابلہ میں سہل التصور ہوتی ہے جیسے چھوٹی ٹھلیا کو مقدار اور شکل میں پیالہ کے ساتھ تشبیہ دینا اس لئے کہ اس وجہ تشبیہ میں قدرے تفصیل ہے لیکن حضور جرہ یعنی حضور مشبہ کے وقت پیالہ غالب الحضور ہے۔

اَوْ مُطْلَقًا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ ثُمَّ غَلَبَةُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِی الذِّهْنِ مُطْلَقًا يَكُوْنُ لِتَكَرُّرِهٖ اَیْ لِتَكَرُّرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَی الْحِسِّ فَاِنَّ الْمُتَكَرِّرَ عَلَی الْحِسِّ كَصُوْرَةِ الْقَمَرِ غَیْرِ مُنْخَسِفٍ اَسْهَلُ حُضُوْرًا مِمَّا لَا يَتَكَرَّرُ عَلَی الْحِسِّ كَصُوْرَةِ الْقَمَرِ مُنْخَسِفًا كَالشَّمْسِ اَیْ كَتَشْبِيْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ الْمَجْلُوَّةِ فِی الْاِسْتِدَارَةِ وَالْاِسْتِنَارَةِ فَاِنَّ فِیْ وَجْهِ الشِّبْهِ تَفْصِيْلًا مَا لٰكِنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ اَعْنِی الْمِرْاٰةَ غَالِبُ الْحُضُوْرِ فِی الذِّهْنِ مُطْلَقًا لِمُعَارَضَةِ كُلٍّ مِنَ الْقُرْبِ وَالتَّكَرُّرِ التَّفْصِيْلَ اَیْ وَاِنَّمَا كَانَ قِلَّةُ التَّفْصِيْلِ فِیْ وَجْهِ الشِّبْهِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِسَبَبِ قُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ اَوِ التَّكْرَارِ عَلَی الْحِسِّ سَبَبًا لِظُهُوْرِهِ الْمُؤَدِّیْ اِلَی الْاِبْتِذَالِ مَعَ اَنَّ التَّفْصِيْلَ مِنْ اَسْبَابِ الْغَرَابَةِ لِاَنَّ قُرْبَ الْمُنَاسَبَةِ فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰی

وَالتَّكَرُّرَ عَلَى الْحِسِّ فِي الثَّانِيَةِ يُعَارِضُ كُلٌّ مِنْهُمَا التَّفْصِيْلَ بِوَاسِطَةِ اقْتِضَائِهِمَا سُرْعَةَ الْإِنْتِقَالِ مِنَ الْمُشَبَّهِ إِلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ فَيَصِيْرُ وَجْهُ الشَّبَهِ كَأَنَّهُ أَمْرٌ جُمْلِيٌّ لَا تَفْصِيْلَ فِيْهِ فَيَصِيْرُ سَبَبًا لِلْإِبْتِذَالِ

ترجمہ:- یا مطلقاً (یہ) عند حضور المشبہ پر معطوف ہے پھر مشبہ بہ کا مطلقاً غالب الحضور فی الذہن ہونا ہوتا ہے مشبہ بہ کے متکرر علی الحس ہونے کی بنا پر کیونکہ متکرر علی الحس جیسے چاند کی صورت گہن نہ ہونے کی حالت میں سہل الحضور ہوتی ہے بہ نسبت اس کے جو متکرر علی الحس نہ ہو جیسے چاند کی صورت گہن ہونے کی حالت میں۔ جیسے: سورج کو تشبیہ دینا صاف آئینہ کے ساتھ گولائی میں اور منور ہونے میں اس لئے کہ وجہ شبہ میں گو کسی قدر تفصیل ہے لیکن مشبہ بہ یعنی آئینہ غالب الحضور فی الذہن ہے مطلقاً۔ کیونکہ قرب اور تکرار میں سے ہر ایک تفصیل کے معارض ہے اور قرب مناسبت یا تکرار علی الحس کی وجہ سے مشبہ بہ کے غلبۂ حضور کے ساتھ وجہ شبہ میں قلتِ تفصیل سبب ہے وجہِ شبہ کے ظہور کا جو سبب ہے ابتذال کا حالانکہ تفصیل اسباب غرابت سے ہے اس لئے کہ قربِ مناسبت صورت اولیٰ میں اور تکرر علی الحس صورت ثانیہ میں ان میں سے ہر ایک معارض ہے تفصیل کا ان دونوں کے مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف سرعتِ انتقال کے مقتضی ہونے کے واسطہ سے پس وجہ شبہ ایسی ہوگئی گویا وہ امر جُملی ہے جس میں کوئی تفصیل نہیں پس یہ ابتذال کا سبب ہوگیا۔

تشریح:- شارح کہتے ہیں کہ مطلقاً ماتن کے قول عند حضور المشبہ پر معطوف ہے یعنی ذہن میں مشبہ بہ کا غلبۂ حضور یا تو مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان قرب مناسبت کی وجہ سے مشبہ کے حضور کے وقت ہوگا یا مطلقاً ہوگا پھر مشبہ بہ کا غلبۂ حضور فی الذہن مطلقاً اس لئے ہوتا ہے کہ مشبہ بہ حِس پر متکرر ہے کیونکہ متکرر علی الحس غیر متکرر علی الحس کے مقابلہ میں سہل الحضور ہوتا ہے جیسے چاند کی صورت جب وہ گہن نہ ہو سہل الحضور ہے اس کے مقابلہ میں کہ وہ گہن ہو۔ اس کی مثال۔ جیسے: سورج کو گولائی اور منور ہونے میں صاف آئینہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے کیونکہ وجہ شبہ میں قدرے تفصیل ہے اس طور پر کہ استدارہ اور استنارہ کو ذکر کیا گیا ہے لیکن مشبہ بہ یعنی آئینہ مطلقاً ذہن میں غالب الحضور ہے لمعارضة کل من القرب الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تفصیل قلیل کو وجہ شبہ کے ظہور کی علت کیسے قرار دیا گیا ہے کیونکہ تفصیل چاہے کم ہو فی ذاتہ عدم ظہور کا تقاضہ کرتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان قرب مناسبت اور تکرار علی الحس ان دونوں میں سے ہر ایک تفصیل کے معارض ہے اس طور پر کہ قربِ مناسبت حضور مشبہ کے وقت وجہ شبہ کے ظہور کا تقاضہ کرتی ہے اور تکرار علی الحس مطلقاً وجہ شبہ کے ظہور کا تقاضہ کرتا ہے مشبہ کا ذہن میں حضور ہو یا نہ ہو پس تفصیل قلیل ان دونوں کے اتحاد کے وقت اگرچہ اسباب غرابت میں سے ہے اور اس کے ہوتے ہوئے وجہ

شبہ ظاہر نہیں ہوسکتی لیکن قربِ مناسبت اور تکرار میں سے کسی ایک سے جب معارضہ پایا گیا تو ایسا ہوگیا گویا تفصیل غیر موجود ہے اور جب تفصیل غیر موجود ہوگئی تو اس کا مقتضی یعنی عدمِ ظہور اور غرابت بھی ساقط ہوجائے گا اور جب ایسا ہے تو وجہ شبہ ظاہر اور مبتذل ہوگی۔

وَاِمَّا بَعِيْدٌ غَرِيْبٌ عَطْفٌ عَلٰى اِمَّا قَرِيْبٌ مُبْتَذَلٌ وَهُوَ بِخِلَافِهٖ اَيْ مَالَا يَنْتَقِلُ فِيْهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ فِكْرٍ وَتَدْقِيْقِ نَظَرٍ لِعَدَمِ الظُّهُوْرِ اَيْ لِخَفَاءِ وَجْهِهٖ فِيْ بَادِيِ الرَّاْيِ وَذٰلِكَ اَعْنِيْ عَدَمَ الظُّهُوْرِ فِيْهِ اِمَّا لِكَثْرَةِ التَّفْصِيْلِ كَقَوْلِهٖ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِيْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَاِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيْهِ فِيْهِ مِنَ التَّفْصِيْلِ مَا قَدْ سَبَقَ وَلِذَا لَا يَقَعُ فِيْ نَفْسِ الرَّاْيِ لِلْمِرْاٰةِ الدَّائِمَةِ الْاِضْطِرَابِ اِلَّا بَعْدَ اَنْ يَسْتَاْنِفَ تَاَمُّلًا وَيَكُوْنَ فِيْ نَظَرِهٖ مُتَمَهِّلًا اَوْ نُدُوْرٍ اَيْ اَوْ لِنُدُوْرِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ لِبُعْدِ الْمُنَاسَبَةِ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الْبَنَفْسَجِ بِنَارِ الْكِبْرِيْتِ وَاِمَّا مُطْلَقًا وَنُدُوْرُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مُطْلَقًا يَكُوْنُ لِكَوْنِهٖ وَهْمِيًّا كَاَنْيَابِ الْاَغْوَالِ اَوْ مُرَكَّبًا خَيَالِيًّا كَاَعْلَامِ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ اَوْ مُرَكَّبًا عَقْلِيًّا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا كَمَا مَرَّ اِشَارَةً اِلَى الْاَمْثِلَةِ الَّتِيْ ذَكَرْنَاهَا اٰنِفًا اَوْ لِقِلَّةِ تَكَرُّرِهٖ اَيِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَى الْحِسِّ كَقَوْلِهٖ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِيْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَاِنَّ الرَّجُلَ رُبَّمَا يَنْقَضِيْ عُمْرُهٗ وَلَا يَتَّفِقُ لَهٗ اَنْ يَرٰى مِرْاٰةً فِيْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَالْغَرَابَةُ فِيْهِ اَيْ فِيْ تَشْبِيْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ فِيْ كَفِّ الْاَشَلِّ مِنْ وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا كَثْرَةُ التَّفْصِيْلِ فِيْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَالثَّانِيْ قِلَّةُ التَّكْرَارِ عَلَى الْحِسِّ فَاِنْ قُلْتَ كَيْفَ يَكُوْنُ نُدْرَةُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ سَبَبًا لِعَدَمِ ظُهُوْرِ وَجْهِ الشَّبَهِ قُلْتُ لِاَنَّهٗ فَرْعُ الطَّرَفَيْنِ وَالْجَامِعُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِيْ بَيْنَهُمَا اِنَّمَا يُطْلَبُ بَعْدَ حُضُوْرِ الطَّرَفَيْنِ فَاِذَا نَدَرَ حُضُوْرُهُمَا نَدَرَ الْتِفَاتُ الذِّهْنِ اِلٰى مَا يَجْمَعُهُمَا وَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلتَّشْبِيْهِ بَيْنَهُمَا

ترجمہ:- اور یا بعید غریب ہے (یہ) اما قریب مبتذل پر معطوف ہے اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہو مگر فکر اور دقتِ نظر کے بعد عدمِ ظہور کی وجہ سے یعنی بظاہر وجہ شبہ کے خفاء کی وجہ سے اور یہ یعنی عدمِ ظہور یا تو کثرتِ تفصیل کی وجہ سے ہوگا جیسے: **والشمس کالمراٰۃ فی کف الاشل** کہ اس وجہ تشبیہ میں وہ تفصیل ہے جو گذر چکی اسی وجہ سے وجہ شبہ واقع نہیں ہوتی، ہمیشہ حرکت کرنے والے آئینہ کو دیکھنے والے کے دل میں مگر پورے طور پر غور کرنے اور تدریجی طور پر تأمل کرنے کے بعد یا

مشبہ بہ کے نادر الحضور ہونے کی وجہ سے ہوگا یا تو بعدِ مناسبت کی وجہ سے مشبہ کے حضور فی الذہن کے وقت۔ جیسا کہ بنفشہ کی تشبیہ نار کبریت کے ساتھ گذر چکی اور یا مطلقاً اور مشبہ بہ کا نادر الحضور ہونا یا تو اس کے وہمی ہونے کی وجہ سے ہوگا جیسے: انیاب اغوال، یا مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے جیسے: اعلام یاقوت جوز برجدی نیزوں پر پھیلے ہوئے ہوں یا مرکب عقلی ہونے کی وجہ سے جیسے مثل الحمار یحمل اسفارا جیسا کہ گذر چکا ان مثالوں کی طرف اشارہ ہے جن کو ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ یا مشبہ بہ کی قلتِ تکرر علی الحس کی وجہ سے جیسے: والشمس کالمرآۃ فی کف الاشل۔ کیونکہ بسا اوقات آدمی کی عمر گذر جاتی ہے لیکن اس کو مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوتا۔ پس غرابت اس میں یعنی الشمس کالمرآۃ کی تشبیہ میں دو وجہوں سے ہے ان دونوں میں سے ایک وجہِ شبہ میں کثرتِ تفصیل ہے دوسرے قلتِ تکرار علی الحس ہے اگر تو کہے کہ مشبہ بہ کا نادر الحضور ہونا وجہِ شبہ کے عدمِ ظہور کا سبب کیسے ہوسکتا ہے تو میں کہوں گا اس لئے کہ وہ طرفین کی فرع ہے اور وہ جامع جو ان کے درمیان مشترک ہے اس کو حضور طرفین کے بعد ہی طلب کیا جاسکتا ہے پس جب ان دونوں کا حضور نادر ہوگیا تو جو ان کو جامع ہے اس کی طرف ذہن کا ملتفت ہونا نادر ہوگا اور وہ ان دونوں کے درمیان تشبیہ کا سبب بن جائے گا۔

تشریح:۔ امابعید غریب اما قریب متبذل پر معطوف ہے اور بعید غریب، قریب متبذل کے برخلاف ہے یعنی بعید غریب وہ تشبیہ ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف بغیر دقّتِ نظر کے منتقل نہ ہو اور تشبیہ بعید غریب میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف منتقل اس لئے نہیں ہوتا کہ وجہ شبہ بظاہر مخفی ہوتی ہے اور اس عدمِ ظہور اور خفاء کے مختلف اسباب ہوتے ہیں: (۱) کثرتِ تفصیل یعنی وجہ شبہ کبھی غیر ظاہر اور خفی اس لئے ہوتی ہے کہ اس میں تفصیل زیادہ ہے جیسے: الشمس کالمرآۃ فی کف الاشل کہ اس میں وجہ شبہ کے اندر کافی تفصیل ہے۔ جس کو سابق میں ذکر کیا جا چکا۔ وجہ شبہ میں اسی کثرتِ تفصیل کی وجہ سے یہ وجہ شبہ دائم الحرکت آئینہ کو دیکھنے والے کے قلب میں اس وقت تک واقع نہیں ہوگی جب تک کہ وہ پورے طور پر غور نہ کر لے اور تدریجی طور پر تأمل سے کام نہ لے لے۔ (۲) مشبہ بہ نادر الحضور ہے خواہ اس کا نادر الحضور ہونا حضورِ مشبہ کے وقت ہو جیسے نار کبریت کے ساتھ بنفشہ کی تشبیہ میں گذر چکا یا مشبہ بہ علی الاطلاق نادر الحضور ہو یا تو اس لئے کہ وہ امر وہمی ہے جیسے انیاب اغوال یا اس لئے کہ وہ مرکب خیالی ہے جیسے اعلامِ یاقوت الخ کی تشبیہ میں گذر چکا، یا اس لئے کہ وہ مرکب عقلی ہے جیسے آیت: كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ان تمام مثالوں کو ان کے مواقع پر تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے۔ (۳) مشبہ بہ قلیل التکرار علی الحس ہے جیسے مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ کا نقشہ اتنا قلیل الوقوع ہے کہ آدمی کو اپنی پوری زندگی میں بھی اس کے دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوتا پس مرتعش کے ہاتھ میں آئینہ کے ساتھ آفتاب کو تشبیہ دینے میں دو طریقہ پر غرابت ہے ایک تو وجہ شبہ میں کثرتِ تفصیل، دوم قلتِ تکرار علی

الحس۔ یہاں ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ وجہ شبہ، مشبہ بہ کی مغایر ہوتی ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کا نادر ہونا دوسرے کے نادر ہونے کا تقاضہ نہیں کرے گا اسی طرح ان دونوں میں سے ایک کا ظہور دوسرے کے ظہور کا تقاضہ نہیں کرے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وجہ شبہ اس اعتبار سے کہ وہ طرفین کے درمیان واقع ہے طرفین کی فرع ہے لہٰذا اس کا تعقل طرفین کے تعقل کے بعد ہی ہوگا اور طرفین کے تعقل سے ہی وجہ شبہ کی طرف انتقال ہوگا کیونکہ وجہ شبہ طرفین کے درمیان امر مشترک اور جامع ہے الحاصل ذہن میں اولاً طرفین آئیں گی اس کے بعد جس امر میں طرفین مشترک ہیں اس کو طلب کیا جائے گا پس جب طرفین میں سے ایک طرف نادر الحضور ہوگی تو وجہ شبہ یقیناً نادر الحضور ہوگی۔

وَالْمُرَادُ بِالتَّفْصِيْلِ اَنْ يُّنْظَرَ فِيْ اَكْثَرَ مِنْ وَصْفٍ وَاحِدٍ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ بِمَعْنٰى اَنْ يُّعْتَبَرَ فِي الْاَوْصَافِ وُجُوْدُهَا اَوْ عَدَمُهَا اَوْ وُجُوْدُ الْبَعْضِ وَعَدَمُ الْبَعْضِ كُلٌّ مِنْ ذٰلِكَ فِيْ اَمْرٍ وَاحِدٍ اَوْ اَمْرَيْنِ اَوْ ثَلَاثَةٍ اَوْ اَكْثَرَ فَلِذَا قَالَ وَيَقَعُ اَيِ التَّفْصِيْلُ عَلٰى وُجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ اَعْرَفُهَا اَنْ تَاْخُذَ بَعْضًا مِنَ الْاَوْصَافِ وَتَدَعَ بَعْضًا اَيْ تُعْتَبَرَ وُجُوْدُ بَعْضِهَا وَعَدَمُ بَعْضِهَا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ حَمَلْتُ رُدَيْنِيًّا يَعْنِيْ رُمْحًا مَنْسُوْبًا اِلٰى رُدَيْنَةَ كَاَنَّ سِنَانَهٗ ۞ سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانٍ فَاعْتُبِرَ فِي اللَّهَبِ الشَّكْلُ وَاللَّوْنُ وَاللَّمَعَانُ وَتَرْكُ الْاِتِّصَالِ بِالدُّخَانِ وَنَفَاهُ وَاَنْ تَعْتَبِرَ الْجَمِيْعَ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الثُّرَيَّا بِالْعُنْقُوْدِ الْمُلَاحِيَةِ الْمُنَوَّرَةِ بِاعْتِبَارِ اللَّوْنِ وَالشَّكْلِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَكُلَّمَا كَانَ التَّرْكِيْبُ خَيَالِيًّا كَانَ اَوْ عَقْلِيًّا مِنْ اُمُوْرٍ اَكْثَرَ كَانَ التَّشْبِيْهُ اَبْعَدَ لِكَوْنِ تَفَاصِيْلِهٖ اَكْثَرَ وَالتَّشْبِيْهُ الْبَلِيْغُ مَا كَانَ مِنْ هٰذَا الضَّرْبِ اَيْ مِنَ الْبَعِيْدِ الْغَرِيْبِ دُوْنَ الْقَرِيْبِ الْمُبْتَذَلِ لِغَرَابَتِهٖ اَيْ لِكَوْنِ هٰذَا الضَّرْبِ غَرِيْبًا غَيْرَ مُبْتَذَلٍ وَلِاَنَّ نَيْلَ الشَّيْءِ بَعْدَ طَلَبِهٖ اَلَذُّ وَمَوْقِعَهٗ مِنَ النَّفْسِ اَلْطَفُ وَاِنَّمَا يَكُوْنُ الْبَعِيْدُ الْغَرِيْبُ بَلِيْغًا حَسَنًا اِذَا كَانَ سَبَبُهٗ لُطْفَ الْمَعْنٰى وَدِقَّتَهٗ اَوْ تَرْتِيْبَ بَعْضِ الْمَعَانِيْ عَلَى الْبَعْضِ وَبِنَاءَ ثَانٍ عَلٰى اَوَّلٍ وَرَدَّ تَالٍ اِلٰى سَابِقٍ فَيَحْتَاجُ اِلٰى تَاَمُّلٍ وَنَظَرٍ

ترجمہ:۔ اور مراد تفصیل سے یہ ہے کہ نظر کی جائے ایک وصف سے زائد میں ایک شی کا وصف ہو یا اکثر کا اس طور پر کہ اوصاف میں ان کے وجود کا یا ان کے عدم کا یا بعض کے وجود کا اور بعض کے عدم کا ان میں سے ہر ایک امر واحد میں ہو یا دو میں یا تین میں یا زائد میں اسی لئے کہا ہے اور تفصیل وجوہ کثیرہ پر واقع ہوتی ہے جن میں سے اشہر یہ ہے کہ تو بعض اوصاف کو لے اور بعض کو چھوڑ دے یعنی بعض کے وجود کا اور بعض کے عدم کا اعتبار کرے جیسے شعر۔ اٹھایا میں نے ردینی نیزہ جو ردینہ کی طرف منسوب ہے گویا اس کی بھال آگ کا شعلہ ہے جس میں

دھواں نہ تھا۔ پس آگ میں شکل، لون اور چمک کا اعتبار کیا ہے اور چھوڑ دیا ہے اتصال بالدخان کو اور اس کو دور کیا ہے اور یہ کہ تو تمام کا اعتبار کرے جیسے عنقود مُلاً حیہ منورہ کے ساتھ لون اور شکل کے اعتبار سے ثریا کی تشبیہ گذر چکی اور ترکیب خیالی ہو یا عقلی جس قدر زائد اُمور سے ہوگی اتنی ہی تشبیہ بعید تر ہوگی کثرتِ تفاصیل کی بنا پر اور تشبیہ بلیغ بھی وہی ہے جو اس قسم سے ہو یعنی بعید غریب سے نہ کہ قریب مبتذل سے اس کی غرابت کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ وہ قسم غریب غیر مبتذل ہے اور اس لئے کہ حصول شئی بعد الطلب لذیذ تر ہوتا ہے اور اوقع فی النفس ہوتا ہے مگر بعید غریب کا بلیغ حسن ہونا جب اس کا سبب لطیف اور دقت معنی ہو یا بعض معانی کی بعض پر ترتیب ہو اور اول پر ثانی کی بنا ہو اور ثانی کا اول کی طرف رد ہو، تا کہ محتاج تأمل ہو۔

تشریح:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تشبیہ قریب مبتذل اور تشبیہ بعید کے سلسلہ میں وجہ شبہ میں تفصیل کا جو ذکر آیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ تشبیہ میں ایک وصف سے زائد کا اعتبار کیا جائے ایک وصف سے زائد کا یہ اعتبار خواہ کل اوصاف کے وجود کی جہت سے ہو یا کل کے عدم کی جہت سے یا بعض کے وجود اور بعض کے عدم کی جہت سے ہو پھر یہ اوصاف ایک موصوف کے ہوں یا دو موصوف کے یا تین کے یا تین سے زائد کے ہوں پس یہ بارہ صورتیں ہوگئیں کیونکہ اوصاف کی تین صورتیں ہیں: (۱) تمام اوصاف کا وجود معتبر ہو (۲) تمام کا عدم معتبر ہو (۳) بعض کا وجود اور بعض کا عدم معتبر ہو۔ اور موصوف کی چار صورتیں ہیں: (۱) موصوف ایک ہو (۲) موصوف دو ہوں (۳) تین ہوں (۴) تین سے زائد ہوں۔ چار کو تین میں ضرب دینے سے بارہ صورتیں نکل آئیں گی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل بارہ صورتوں سے واقع ہوتی ہے جن میں سے مشہور تر اور مقبول تر آٹھ صورتیں ہیں؛ کیونکہ جب بعض اوصاف کے وجود کا اور بعض کے عدم کا اعتبار کیا جائے یا کل اوصاف کے وجود کا اعتبار کیا جائے تو یہ دونوں صورتیں مشہور تر اور مقبول تر ہیں لیکن جب ان دونوں صورتوں کو موصوف کے احوالِ اربعہ (موصوف ایک ہو۔ یا دو ہوں یا تین ہوں یا تین سے زائد ہوں) میں ضرب دی جائے گی تو آٹھ صورتیں نکل آئیں گی۔ الحاصل اعرف کی یہ آٹھ صورتیں ہیں اور غیر اعرف کی چار صورتیں ہیں اس طور پر کہ تمام اوصاف کے عدم کا اعتبار ہو اور موصوف ایک ہو یا دو ہوں یا تین ہوں یا چار ہوں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر بعض اوصاف کے وجود کا اور بعض کے عدم کا اعتبار کرے تو اس کی مثال یہ شعر ہے ؎

حملت ردینیا کأنّ سنانہ ❁ سنا لھب لم یتصل بدخان

ردینہ ایک عورت ہے جو عمدہ قسم کے نیزے تیار کرتی تھی اسی کی طرف منسوب ہو کر ردینی نیزہ بولا جاتا ہے۔ سنان نیزے کا پھل۔ سنا لھب آگ کا شعلہ۔ ترجمہ: اُٹھایا میں نے ردینی نیزہ گویا اس کا پھل آگ کا شعلہ ہے جس میں دھواں نہیں ہے۔ شاعر نے لھب یعنی شعلہ میں شکل، لون اور چمک کا اعتبار کیا ہے اور اتصال بالدخان کو چھوڑ دیا ہے پس

اس شعر میں شاعر نے بعض اوصاف کے وجود کا اور بعض کے عدم کا اعتبار کیا ہے۔ اور تمام اوصاف کے وجود کا اعتبار کرنے کی مثال سابق میں گذر چکی ہے۔

وقد لاح فی الصبح الثریا کما تریٰ ❁ کعنقود ملاحیۃ حین نورا

اس شعر میں شاعر نے ثریا ستارے کو شکل، لون اور مقدار وغیرہ کے اعتبار سے عنقود ملاحیہ منورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ میں تمام اوصاف کے وجود کا اعتبار کیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ ترکیب خیالی ہو یا عقلی جس قدر زائد اُمور سے ہوگی تشبیہ کثرت تفاصیل کی بنا پر اتنی ہی بعید تر ہوگی جس کو سمجھدار لوگ ہی سمجھ سکیں گے اور تشبیہ جس قدر بعید غریب ہوگی اسی قدر بلیغ شمار ہوگی۔ کیونکہ بعید غریب کے سمجھنے میں غور وفکر کی ضرورت ہونے کی وجہ سے کچھ مشقت اور دشواری پیش آتی ہے اور جو چیز محنت ومشقت کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے اس کی مثال قرآن پاک کی یہ آیت ہے: إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتّٰى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُوْنَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيْدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ۔ دنیوی زندگی کی مثال ایسی ہے جیسے ہم نے آسمان سے پانی برسایا، پھر اس سے زمین کی نباتات جن کو آدمی اور چوپائے کھاتے ہیں خوب گنجان ہو کر نکلے یہاں تک کہ جب وہ زمین اپنی رونق کا پورا حصہ لے چکی اور اس کی خوب زیبائش ہوگئی اور اس کے مالکوں نے گمان کیا کہ اب ہم اس پر بالکل قابض ہو چکے تو دن میں یا رات میں اس پر ہماری طرف سے کوئی حادثہ آپڑا سو ہم نے اس کو ایسا صاف کر دیا گویا کل وہ موجود ہی نہ تھی۔ اس آیت میں مشبہ بہ دس جملوں سے مرکب ہے اور ان ہی سے وجہ شبہ منتزع ہے اس طور پر کہ اگر ان میں سے کوئی بھی ساقط ہو جائے۔ تو تشبیہ میں خلل واقع ہو جائے گا کیونکہ یہاں دنیا کی حالت کو اس کے جلد تر گذر جانے اس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اس پر فریفتہ ہونے کے بارے میں اس پانی کی حالت سے تشبیہ دی ہے جو آسمان سے نازل ہوا۔ اور اس نے انواع واقسام کی جڑی بوٹیاں اُگائیں۔ اپنی آرائش سے روئے زمین کو جامۂ فاخرہ پہننے والی دلہن کی طرح سنوار دیا، یہاں تک کہ جب اہلِ دنیا اس دنیا کی طرف پورے طور پر مائل ہو گئے اور انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ دنیا تمام خرابیوں اور بربادیوں سے بری ہے تو یکا یک اللہ کا عذاب اس پر نازل ہوا اور اس کو ایسا برباد کر دیا کہ گویا کل تک وہ کوئی چیز ہی نہ تھی۔ دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زائد لیا جائے تو مضر ہے، لہٰذا بقدرِ ضرورت لیا جائے تو فائدے مند ثابت ہوتا ہے یہ ہی حالت دنیا کی ہے۔ دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو اور اس میں بند کرو، تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گی یہ ہی کیفیت دنیا کی ہے شرح میں خیالی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن اُمور سے ترکیب ہوتی ہے وہ حسیات سے ہوں اور عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اُمور حسیات سے نہ ہوں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ تشبیہ بلیغ بھی وہ ہی ہے جو اس قسم سے ہو یعنی بعید غریب سے نہ کہ قریب مبتذل سے کیونکہ

یہ قسم غریب غیر مبتذل ہے اور اس لئے کہ شی کا حصول طلب کے بعد لذیذ تر ہوتا ہے اور اوقع فی النفس ہوتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ بعید غریب کا بلیغ حسن ہونا اس وقت ہے جب اس کا سبب لطیف معنی اور دقتِ معنی ہو یا بعض معانی کی بعض پر ترتیب ہو اور اولیٰ پر ثانی کی بنا ہو۔ اور ثانی کا مقدم کی طرف رد ہوتا کہ وہ محتاج تامل ہو۔

وَقَدْ يَتَصَرَّفُ فِي التَّشْبِيْهِ الْقَرِيْبِ الْمُبْتَذَلِ بِمَا يَجْعَلُهُ غَرِيْبًا وَيُخْرِجُهُ عَنِ الْاِبْتِذَالِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَمْ تَلْقَ هٰذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا ﴿ اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيْهِ حَيَاءٌ فَتَشْبِيْهُ الْوَجْهِ بِالشَّمْسِ مُبْتَذَلٌ اِلَّا اَنَّ حَدِيْثَ الْحَيَاءِ وَمَا فِيْهِ مِنَ الدِّقَّةِ وَالْخَفَاءِ اَخْرَجَهٗ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَى الْغَرَابَةِ وَقَوْلُهٗ لَمْ تَلْقَ اِنْ كَانَ مِنْ لَقِيْتُهٗ بِمَعْنَى اَبْصَرْتُهٗ فَالتَّشْبِيْهُ مَكْنِيٌّ غَيْرُ مُصَرَّحٍ وَاِنْ كَانَ مِنْ لَقِيْتُهٗ بِمَعْنَى قَابَلْتُهٗ وَعَارَضْتُهٗ فَهُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنِ التَّشْبِيْهِ اَيْ لَمْ تُقَابِلْهُ فِي الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيْهِ حَيَاءٌ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ عَزَمَاتُهٗ مِثْلُ النُّجُوْمِ ثَوَاقِبًا ﴿ اَيْ لَوَامِعًا لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ اُفُوْلٌ ﴿ فَتَشْبِيْهُ الْعَزْمِ بِالنَّجْمِ مُبْتَذَلٌ اِلَّا اَنَّ اشْتِرَاطَ عَدَمِ الْاُفُوْلِ اَخْرَجَهٗ اِلَى الْغَرَابَةِ وَيُسَمّٰى مِثْلُ هٰذِهِ التَّشْبِيْهِ التَّشْبِيْهَ الْمَشْرُوْطَ لِتَقْيِيْدِ الْمُشَبَّهِ اَوِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَوْ كِلَيْهِمَا بِشَرْطٍ وُجُوْدِيٍّ وَعَدَمِيٍّ يَدُلُّ عَلَيْهِ صَرِيْحُ اللَّفْظِ وَسِيَاقُ الْكَلَامِ

ترجمہ:- اور کبھی تشبیہ قریب مبتذل میں تصرف کر لیا جاتا ہے جو اس کو غریب بنا دیتا ہے اور ابتذال سے نکال دیتا ہے جیسے شعر ۔ ہمارا آفتاب اس چہرے کے سامنے نہیں آتا ہے مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیا نہیں ہے پس آفتاب کے ساتھ چہرے کی تشبیہ مبتذل ہے مگر تذکرہ حیا نے اور اس میں جو دقت وخفا ہے اس نے اس کو ابتذال سے نکال دیا ہے اور اس کا قول: لم تلق اگر لقیۃ بمعنی اَبْصَرْتُہٗ سے ہے تب تو تشبیہ مکنی غیر مصرح ہے اور اگر لقیتہ بمعنی قابلتہ وعارضتہ سے ہے تو فعل تشبیہ کی خبر دے گا یعنی نہیں مقابل ہوتا ہے اس کے حسن میں مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیا نہیں اور اس کا قول ۔ اس کے ارادے ستاروں کی طرح روشن ہیں اگر ستاروں کے لئے غروب ہونا نہ ہو پس ستارے کے ساتھ ارادہ کی تشبیہ مبتذل ہے مگر عدمِ غروب کی شرط نے اس کو غرابت کی طرف نکال دیا ہے اور اس قسم کی تشبیہ کا تشبیہ مشروط نام رکھا جاتا ہے کیونکہ مشبہ یا مشبہ بہ یا دونوں شرط وجودی یا عدمی کے ساتھ مقید ہے جس پر صریح لفظ یا سیاق کلام دال ہے۔

تشریح:- مصنف کہتے ہیں کہ کبھی تشبیہ قریب مبتذل میں ایسا تصرف کر لیا جاتا ہے جس سے وہ مبتذل ہونے سے نکل جاتی ہے اور غریب ہو جاتی ہے جیسے متنبی کا یہ شعر۔

لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا ❁ الا بوجه لیس فیه حیاء

اس شعر میں متنبی نے ممدوح کے چہرے کو آفتاب کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو کثیر الاستعمال ہونے کی وجہ سے قریب مبتذل ہے لیکن وجہ سے حیاء کی نفی نے تشبیہ کو ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے۔ شارح ان کان من لقیته سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شعر میں تشبیہ بالکل نہیں ہے نہ تصریحا اور نہ تقدیراً کیونکہ شعر کا مفاد تو صرف اتنا ہے کہ ممدوح کا چہرہ چمک، دمک میں آفتاب سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعر میں لفظ لم تلق اگر لقیتہ بمعنی اَبصرتہ سے ہے تو تشبیہ ضمنی غیر مصرح ہے کیونکہ جب ممدوح کا چہرہ آفتاب سے بڑھ کر ہوا تو اصل اشراق میں یقینا دونوں مشترک ہوں گے جس سے ضمنی طور پر تشبیہ ثابت ہو جائے گی اور اگر لقیتہ بمعنی قابلتہ و عارضتہ سے ہے تو فعل۔ تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور تشبیہ فعل منفی سے ماخوذ ہے اس صورت میں تشبیہ مصرح ہو گی اور مطلب یہ ہو گا کہ حسن و جمال میں ممدوح کا کوئی مقابل نہیں ہے مگر ایسا چہرہ جس میں حیاء نہ ہو۔ اسی طرح رشید الدین الوطواط کا یہ شعر ہے ؎

عزماته مثل النجوم ثواقبا ❁ لو لم یکن للثاقبات افول

اس شعر میں شاعر نے ممدوح کے مستحکم ارادہ کو ستاروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو متداول ہونے کی وجہ سے قریب مبتذل ہے لیکن عدم افول کی شرط سے غرابت پیدا ہو گئی۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس تشبیہ کا نام تشبیہ مشروط ہے کیونکہ مشبہ بہ یا مشبہ یا دونوں کسی ایسی شرط وجودی یا شرط عدمی کے ساتھ مقید ہوتے ہیں جس پر صریح لفظ یا سیاق کلام دلالت کرتا ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ اَیْ وَالتَّشْبِیْهُ بِاعْتِبَارِ اَدَاتِهٖ اِمَّا مُؤَکَّدٌ وَهُوَ مَا حُذِفَتْ اَدَاتُهٗ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ اَیْ مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمُؤَکَّدِ مَا اُضِیْفَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اِلَی الْمُشَبَّهِ بَعْدَ حَذْفِ الْاَدَاةِ نَحْوُ شِعْرٌ وَالرِّیْحُ تَعْبَثُ بِالْغُصُوْنِ اَیْ تُمِیْلُهَا اِلَی الْاَطْرَافِ وَالْجَوَانِبِ وَقَدْ جَرٰی ❁ ذَهَبُ الْاَصِیْلِ هُوَ الْوَقْتُ بَعْدَ الْعَصْرِ اِلَی الْمَغْرِبِ یُعَدُّ مِنَ الْاَوْقَاتِ الطَّیِّبَةِ کَالسَّحَرِ وَیُوْصَفُ بِالصُّفْرَةِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَرُبَّ نَهَارٍ لِلْفِرَاقِ اَصِیْلُهٗ ❁ وَوَجْهِیْ کِلَا لَوْنَیْهِمَا مُتَنَاسِبُ ❁ فَذَهَبُ الْاَصِیْلِ صُفْرَتُهٗ وَشُعَاعُ الشَّمْسِ فِیْهِ عَلٰی لُجَیْنِ الْمَاءِ ❁ اَیْ مَاءٍ کَاللُّجَیْنِ اَیِ الْفِضَّةِ فِی الصَّفَاءِ وَالْبَیَاضِ فَهٰذَا تَشْبِیْهٌ مُؤَکَّدٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ لَّمْ یُمَیِّزْ بَیْنَ لُجَیْنِ الْکَلَامِ وَلُجَیْنِهٖ وَلَمْ یَعْرِفْ هِجَانَهٗ مِنْ هَجِیْنِهٖ حَتّٰی ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّ اللُّجَیْنَ اِنَّمَا هُوَ بِفَتْحِ اللَّامِ وَکَسْرِ الْجِیْمِ یَعْنِی الْوَرَقَ الَّذِیْ یَسْقُطُ مِنَ الشَّجَرِ وَقَدْ

شُبِّهَ بِهٖ وَجْهُ الْمَاءِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّ الْاَصِيْلَ هُوَ الشَّجَرُ الَّذِيْ لَهٗ اَصْلٌ وَ عِرْقٌ وَذَهَبُهٗ وَرَقُهُ الَّذِيْ اَصْفَرَّ بِبَرْدِ الْخَرِيْفِ وَسَقَطَ مِنْهُ عَلٰى وَجْهِ الْمَاءِ وَفَسَادُ هٰذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ غَنِيٌّ عَنِ الْبَيَانِ

ترجمہ:۔ اور تشبیہ باعتبار ادات کے یا موکد ہے اور وہ وہ ہے جس میں ادات تشبیہ حذف کر دیا گیا ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول: وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۔ یعنی مثل مر السحاب ؕ اور اسی سے ہے یعنی مؤکد سے ہے وہ جس میں حذفِ ادات کے بعد مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کر دیا گیا ہو جیسے شعر ہوا شاخوں سے کھیل رہی ہے یعنی ان کو اِدھر اُدھر جھکا رہی ہے حالانکہ ظاہر ہو چکی پچھلے پہر کی زردی۔ اصیل۔ عصر کے بعد سے مغرب تک کے وقت کو کہا جاتا ہے جو صبح کی طرح خوشگوار اوقات سے شمار کیا جاتا ہے اور زردی کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جیسے اس کا قول ۔ جدائی کے بہت سے دن جن کی زردی اور میرا چہرہ دونوں کا رنگ یکساں ہے پس ذہب الاصیل (سے مراد) اس کی زردی اور اس میں آفتاب کی شعاع۔ ایسے پانی پر جو صفائی اور سفیدی میں چاندی کی طرح ہے پس یہ تشبیہ موکد ہے بعض لوگ کلام کے حسن وقبح کے درمیان امتیاز نہ کر سکے اور عمدہ اور گھٹیا کلام کو پہچان نہ سکے یہاں تک کہ بعض تو اس طرف چلے گئے کہ لجین لام کے فتحہ اور جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے یعنی وہ پتہ جو درخت سے جھڑ جاتا ہے شاعر نے اس کے ساتھ وجہ ماء یعنی پانی کی سطح کو تشبیہ دی ہے اور بعض اس طرف چلے گئے کہ اصیل سے مراد وہ درخت ہے جس میں جڑ اور ریشے ہوتے ہیں اور ذہب سے مراد اس کے وہ پتے ہیں جو موسمِ خریف کی خنکی سے پانی کی سطح پر گر جاتے ہیں ان دونوں وجہوں کا فساد محتاجِ بیان نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ ادات کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مؤکد (۲) مرسل۔ تشبیہ مؤکد وہ ہے جس میں اداتِ تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو یعنی ادات تشبیہ کو بالکلیہ ترک کر دیا گیا ہو اور ایسے طریقہ پر نسیا منسیا کر دیا گیا ہو کہ وہ عبارت میں مقدر بھی نہ ہو اور مشبہ کو ادعاءً عین مشبہ بہ بنا دیا گیا ہو جیسے: وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ یعنی مثل السحاب پس آیت میں اگر اداتِ تشبیہ کو مقدر مانا گیا ہو تو یہ تشبیہ مرسل ہوگی ورنہ مؤکد ہوگی اسی طرح یہ آیت ہے: وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهَاتُهُمْ یعنی کامہاتہم۔ مصنف کہتے ہیں کہ تشبیہ مؤکد کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اداتِ تشبیہ کو حذف کر کے مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کر دیا جائے جیسے شعر

والریح تعبث بالغصون و قد جری ❁ ذهب الاصیل علی لجین الماء

عبث (س) کھیلنا۔ غصون واحد غصن، شاخ اصیل عصر اور مغرب کے درمیان کا وقت

اور ہوا شاخوں سے کھیل رہی تھی حالانکہ پچھلے پہر کی زردی ظاہر ہو چکی تھی ایسے پانی پر جو چاندی کی طرح تھا۔

اس شعر میں محلِ استشہاد لجین الماء ہے لجین لام کے ضمہ اور جیم کے فتحہ کے ساتھ مصغر مستعمل ہے بمعنی چاندی یہ اصل میں الماء الذی ہو کاللجین تھا اداتِ تشبیہ کو حذف کر کے مشبہ بہ یعنی لجین کو مشبہ یعنی الماء کی طرف مضاف کر دیا گیا اور مطلب یہ ہوا کہ ہوا شاخوں کے ساتھ کھیل رہی ہے یعنی ان کو ادھر اُدھر جھکا رہی ہے ایسے وقت میں جبکہ پچھلے پہر کی زردی ایسے پانی پر ظاہر ہو چکی جو صفائی میں چاندی کی طرح ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ذہب الاصیل عصر اور مغرب کے درمیان کے وقت کو کہتے ہیں جو صبح کی طرح خوشگوار وقت شمار کیا جاتا ہے اور زردی کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے، جیسے کسی کا شعر ہے ۔

ورب نهـــار للفـــراق أصـــيله ❁ وَوَجْهِي كِلَا لونيهما متناسب

اس شعر میں اصیلۃ، مبتداء اول ہے اور وجہی اس پر معطوف ہے اور کلا مبتداء ثانی مضاف ہے اور لونیہما مضاف الیہ ہے اور متناسب مبتداء ثانی کی خبر ہے مبتداء ثانی اپنی خبر سے مل کر مبتداء اول کی خبر ہے۔ شارح کا قول: وشعاع الشمس فیہ جملہ حالیہ ہے مطلب یہ ہے کہ جدائی کے بہت سے دن ایسے ہیں کہ ان کی اصیل اور میرا چہرہ دونوں کا رنگ ملتا جلتا ہے یعنی جس طرح عصر اور مغرب کے درمیان کا وقت زردی لئے ہوئے ہوتا ہے اسی طرح میرا چہرہ بھی زردی لئے ہوئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ لُجَنِ کلام یعنی عمدہ کلام اور لجینِ کلام یعنی گھٹیا کلام کے درمیان امتیاز نہ کر سکے اور اس کے عمدہ اور گھٹیا کو نہ پہچان سکے۔ یہاں تک بعض حضرات مثلاً علامہ خلخالی اس طرف گئے کہ شعر میں لجین لام کے فتحہ اور جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے جس سے وہ پتے مراد ہیں جو درخت سے جھڑ جاتے ہیں شاعر نے ان کے ساتھ وجہ ماء کو تشبیہ دی ہے اور مطلب یہ ہے کہ ذہب الاصیل یعنی عصر اور مغرب کے درمیان کی زردی وجہ ماء پر ظاہر ہوئی جو درخت سے گرے ہوئے پتوں کے مشابہ ہے علامہ زوزنی فرماتے ہیں کہ اصیل سے مراد درخت ہے جس میں جڑیں اور ریشے ہوتے ہیں اور ذہب سے مراد وہ پتے ہیں جو موسمِ خریف میں زرد ہو کر پانی کی سطح پر گر جاتے ہیں شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں کا فساد محتاجِ بیان نہیں ہے اول تو اس لئے فاسد ہے کہ وجہ ماء کو گرے ہوئے پتوں کے ساتھ تشبیہ دینا بے معنیٰ ہے اور دوسرا قول اس لئے فاسد ہے کہ جو پتے موسمِ خریف سے زرد ہو کر گر پڑے ہوں ان کا اسی درخت کے ساتھ اختصاص نہیں جس کی جڑیں ہوں لہٰذا یہ اضافت بے معنیٰ ہے نیز درخت پر اصیل کا اطلاق نہ لغت کے اعتبار سے صحیح ہے نہ عرف کے اعتبار سے۔

أَوْ مُرْسَلٌ عَطْفٌ عَلَى إِمَّا مُؤَكَّدٌ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ مَا ذُكِرَ أَدَاتُهُ فَصَارَ مُرْسَلًا مِنَ التَّأْكِيدِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ حَذْفِ الْأَدَاةِ الْمُشْعِرِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ بِأَنَّ الْمُشَبَّهَ عَيْنُ الْمُشَبَّهِ بِهِ كَمَا مَرَّ وَمِنَ الْأَمْثِلَةِ الْمَذْكُورَةِ فِيهَا أَدَاةُ التَّشْبِيهِ

ترجمہ:۔ یا مرسل ہے (یہ) اما موکد پر معطوف ہے اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی جس میں اداتِ تشبیہ مذکور ہو پس یہ قسم مرسل ہوگئی اس تاکید سے جو مستفاد ہے حذفِ ادات سے جو بظاہر اس بات کی طرف مشعر ہے کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے جیسا کہ گذر چکیں وہ مثالیں جن میں اداتِ تشبیہ مذکور ہے۔

تشریح:۔ اور مرسل، اما مؤکد کے مقابل ہے اور اس پر معطوف ہے اداتِ تشبیہ کے اعتبار سے دوسری قسم مرسل ہے جو تشبیہ مؤکد کے برخلاف ہے یعنی مرسل اس تشبیہ کا نام ہے جس میں اداتِ تشبیہ محذوف نہ ہو گویا یہ تشبیہ اس تاکید سے مرسل اور خالی کردی گئی جو تاکید حذفِ ادات سے مستفاد ہے اور بظاہر اس بات کی طرف مشیر ہے کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے تشبیہ مرسل کی مثال زید کالاسد اور اس جیسی تمام وہ تشبیہات جن میں اداتِ تشبیہ مذکور ہے۔

وَالتَّشْبِيْهُ بِاِعْتِبَارِ الْغَرَضِ اِمَّا مَقْبُوْلٌ وَهُوَ الْوَافِيْ بِاِفَادَتِهٖ اَيْ اِفَادَةُ الْغَرَضِ كَاَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اَعْرَفَ شَيْءٍ بِوَجْهِ الشِّبْهِ فِيْ بَيَانِ الْحَالِ اَوْ كَاَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اَتَمَّ شَيْءٍ فِيْهِ اَيْ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ فِي اِلْحَاقِ النَّاقِصِ بِالْكَامِلِ اَوْ كَاَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ مُسَلَّمَ الْحُكْمِ فِيْهِ اَيْ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ مَعْرُوْفَهٗ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ فِيْ بَيَانِ الْاِمْكَانِ اَوْ مَرْدُوْدٌ عَطْفٌ عَلٰى مَقْبُوْلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهٖ اَيْ مَا يَكُوْنُ قَاصِرًا عَنْ اِفَادَةِ الْغَرَضِ بِاَنْ لَّا يَكُوْنَ عَلٰى شَرْطِ الْمَقْبُوْلِ كَمَا سَبَقَ

ترجمہ:۔ اور تشبیہ باعتبار غرض یا تو مقبول ہے اور وہ وہ ہے جو غرض کے افادہ کو پورے طور پر اداء کر رہی ہو مثلاً مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ مشہور تر ہو بیانِ حال میں یا مثلاً مشبہ بہ وجہ شبہ میں اتم ہو ناقص کو کامل کے ساتھ لاحق کرنے میں یا مثلاً مشبہ بہ تشبیہ میں مخاطب کے نزدیک مسلم الحکم اور معروف الحکم ہو بیان امکان میں یا مردود ہے (یہ) مقبول پر معطوف ہے اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی وہ جو افادۂ غرض سے قاصر ہو بایں طور کہ وہ مقبول کی شرط پر نہ ہو۔

تشریح:۔ غرض کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں مقبول اور مردود مقبول وہ تشبیہ ہے جو اس کی غرض کو پورے طور پر اداء کرے اس طور پر کہ بیانِ حال میں مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ مشہور تر ہو یا ناقص کو کامل کے ساتھ لاحق کرنے میں مشبہ بہ کامل تر اور تمام تر ہو یا تشبیہ میں مشبہ بہ مسلم الحکم اور معروف الحکم ہو تشبیہ مردود وہ ہے جو تشبیہ کی غرض کے افادہ میں قاصر ہو یعنی مقبول کی جو شرطیں بیان کی گئی ہیں وہ شرطیں اس میں نہ پائی جائیں۔

خَاتِمَةٌ فِيْ تَقْسِيْمِ التَّشْبِيْهِ بِحَسَبِ الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ فِي الْمُبَالَغَةِ بِاِعْتِبَارِ ذِكْرِ الْاَرْكَانِ وَتَرْكِهَا قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْاَرْكَانَ اَرْبَعَةٌ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مَذْكُوْرٌ قَطْعًا فَالْمُشَبَّهُ اِمَّا مَذْكُوْرٌ اَوْ مَحْذُوْفٌ وَعَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ فَوَجْهُ الشَّبَهِ اِمَّا مَذْكُوْرٌ اَوْ مَحْذُوْفٌ وَعَلَى التَّقَادِيْرِ فَالْاَدَاةُ اِمَّا مَذْكُوْرَةٌ اَوْ مَحْذُوْفَةٌ تُصِيْرُ ثَمَانِيَةً

ترجمہ:- (یہ) خاتمہ ہے یہ خاتمہ ذکر ارکان اور ترکِ ارکان کے اعتبار سے مبالغہ کے اندر قوت اور ضعف کے لحاظ سے تشبیہ کی تقسیم میں ہے پہلے گذر چکا ہے کہ ارکان تشبیہ چار ہیں اور مشبہ بہ قطعاً مذکور ہوتا ہے اب مشبہ مذکور ہوگا یا محذوف بہر دوصورت وجہ شبہ مذکور ہوگی یا محذوف اور چاروں صورتوں پر ادات تشبیہ مذکور ہوگا یا محذوف یہ آٹھ قسمیں ہوئیں۔

تشریح:- مصنفؒ نے خاتمہ کا عنوان لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علماء کی عادت یہ ہے کہ جب وہ کسی فن سے فراغت پالیتے ہیں تو کلام کی تتمیم اور تکمیل کے لئے خاتمہ کا عنوان قائم کر کے اس کے تحت وہ مسائل ذکر کردیتے ہیں جو بیان کرنے سے رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی اس عنوان کے تحت مراتب تشبیہ کا بیان کیا گیا ہے جو قوت وضعف کے اعتبار سے ارکانِ تشبیہ کے ذکر اور حذف کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

شارح دسوقی کہتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ تفتازانی فی تقسیم التشبیہ کے بجائے فی بیان مراتب التشبیہ فی القوة والضعف فرماتے۔ جیسا کہ اس پر مصنف کی عبارت دلالت کرتی ہے الحاصل یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ ارکانِ تشبیہ چار ہیں: مشبہ بہ، مشبہ، وجہ شبہ، اداتِ تشبیہ۔ ان میں سے مشبہ بہ تو قطعی طور پر مذکور ہوتا ہے، رہا مشبہ تو اس کی دوصورتیں ہیں مذکور ہوگا یا محذوف پھر مشبہ کی دونوں صورتوں میں وجہ شبہ کی دوصورتیں ہیں وجہ شبہ مذکور ہوگی یا محذوف پھر چاروں صورتوں میں اداتِ تشبیہ کی دوصورتیں ہیں اداتِ تشبیہ مذکور ہوگا یا محذوف یہ تمام آٹھ صورتیں ہیں:

(۱) چاروں مذکور ہوں جیسے: زید کالاسد فی الشجاعة۔ (۲) صرف مشبہ محذوف ہو جیسے: کالاسد فی الشجاعة (۳) صرف وجہ شبہ محذوف ہو جیسے: زید کالاسد (۴) صرف ادات محذوف ہو جیسے: زید اسد فی الشجاعة (۵) مشبہ اور وجہ شبہ محذوف ہو جیسے: کالاسد (۶) مشبہ اور ادات محذوف ہو جیسے: اسد فی الشجاعة۔ (۷) وجہ شبہ اور ادات محذوف ہو جیسے: زید اسد (۸) مشبہ، وجہ شبہ اور ادات تینوں محذوف ہوں جیسے: اسد ان میں سب سے اعلیٰ مرتبہ اس تشبیہ کا ہے جس میں وجہ شبہ اور ادات محذوف ہوں یا مشبہ بہ محذوف ہو اسکے بعد اعلیٰ مرتبہ اس کا ہے جس میں کوئی ایک محذوف ہو اس کے علاوہ باقی صورتوں میں کوئی قوت نہیں ہے۔ یہاں مصنف کے قول والمشبہ بہ مذکور قطعا پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کا یہ کہنا کہ مشبہ بہ کا مذکور ہونا قطعی ہے غلط ہے کیونکہ اگر کسی نے من یشبہ الاسد کہا اور اس

کے جواب میں زید کہا گیا تو یہ تشبیہ ہی ہے اس لئے کہ اس کے معنی یشبہ الاسد زید کے ہیں پس مشبہ بہ کا حذف کرنا جائز ہوا اور جب ایسا ہے تو صورتیں آٹھ نہ رہیں بلکہ سولہ ہو گئیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ سائل کے جواب میں فاعل کا بیان ہے اور اگر اس کو تشبیہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہماری گفتگو بلغاء کی تشبیہات میں ہے اور اس جیسی تشبیہ ان کے کلام میں وارد نہیں ہوئی۔

وَ اَعْلٰی مَرَاتِبِ التَّشْبِيْهِ فِیْ قُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ اِذَا كَانَ اِخْتِلَافُ الْمَرَاتِبِ وَتَعَدُّدُهَا بِاِعْتِبَارِ ذِكْرِ اَرْكَانِهٖ اَیْ اَرْكَانِ التَّشْبِيْهِ كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا اَیْ بَعْضِ الْاَرْكَانِ فَقَوْلُهٗ بِاِعْتِبَارِ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِخْتِلَافِ الدَّالِّ عَلَيْهِ سَوْقُ الْكَلَامِ لِاَنَّ اَعْلٰی مَرَاتِبِ التَّشْبِيْهِ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالنَّظَرِ اِلٰی عِدَّةِ مَرَاتِبَ مُخْتَلِفَةٍ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِذَالِكَ لِاَنَّ اِخْتِلَافَ الْمَرَاتِبِ قَدْ يَكُوْنُ بِاِخْتِلَافِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَزَيْدٌ كَالذِّئْبِ فِی الشَّجَاعَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِاِخْتِلَافِ الْاَدَاةِ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَكَاَنَّ زَيْدًا اَلْاَسَدُ وَقَدْ يَكُوْنُ بِاِعْتِبَارِ ذِكْرِ الْاَرْكَانِ كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا بِاَنَّهٗ اِنْ ذُكِرَ الْجَمِيْعُ فَهُوَ اَدْنَی الْمَرَاتِبِ وَاِنْ حُذِفَ الْوَجْهُ وَالْاَدَاةُ فَاَعْلَاهَا وَاِلَّا فَمُتَوَسِّطٌ وَقَدْ تَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ قَوْلَهٗ بِاِعْتِبَارِ مُتَعَلِّقٌ بِقُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ لَا قُوَّةَ لِلْمُبَالَغَةِ عِنْدَ ذِكْرِ جَمِيْعِ الْاَرْكَانِ فَالْاَعْلٰی عَلٰی حَذْفِ وَجْهِهٖ وَاَدَاتِهٖ فَقَطْ اَیْ بِدُوْنِ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ زَيْدٌ اَسَدٌ اَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ اَسَدٌ فِیْ مَقَامِ الْاِخْبَارِ عَنْ زَيْدٍ ثُمَّ الْاَعْلٰی بَعْدَ هٰذِهِ الْمَرْتَبَةِ حَذْفُ اَحَدِهِمَا اَیْ وَجْهِهٖ وَاَدَاتِهٖ كَذٰلِكَ اَیْ فَقَطْ اَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَنَحْوُ كَالْاَسَدِ عِنْدَ الْاِخْبَارِ عَنْ زَيْدٍ وَنَحْوُ زَيْدٌ اَسَدٌ فِی الشَّجَاعَةِ وَنَحْوُ اَسَدٌ فِی الشَّجَاعَةِ عِنْدَ الْاِخْبَارِ عَنْ زَيْدٍ وَلَا قُوَّةَ لِغَيْرِهِمَا وَهُمَا الْاِثْنَانِ الْبَاقِيَانِ اَعْنِیْ ذِكْرَ الْاَدَاةِ وَالْوَجْهِ جَمِيْعًا اِمَّا مَعَ ذِكْرِ الْمُشَبَّهِ اَوْ بِدُوْنِهٖ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَةِ وَنَحْوُ كَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَةِ خَبَرًا عَنْ زَيْدٍ وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ الْقُوَّةَ اِمَّا بِعُمُوْمِ وَجْهِ الشَّبَهِ ظَاهِرًا اَوْ بِحَمْلِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَی الْمُشَبَّهِ بِاَنَّهٗ هُوَ هُوَ فَمَا اشْتَمَلَ عَلَی الْوَجْهَيْنِ جَمِيْعًا فَهُوَ فِیْ غَايَةِ الْقُوَّةِ وَمَا خَلَا عَنْهَا فَلَا قُوَّةَ لَهٗ وَمَا اشْتَمَلَ عَلٰی اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَهُوَ مُتَوَسِّطٌ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

ترجمہ:- اور مبالغہ کی قوت میں تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ جب کہ مراتب کا اختلاف اور ان کا تعدد تمام ارکان تشبیہ یا بعض ارکان تشبیہ کے ذکر کے اعتبار سے ہو پس ماتن کا قول باعتبار اختلاف جس پر سیاق کلام دال ہے کے متعلق ہے کیونکہ اعلیٰ مراتب تشبیہ چند مختلف مراتب کے لحاظ سے ہی ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ مقید کیا کیونکہ مراتب کا

اختلاف کبھی مشبہ بہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے: زید کالاسد اور زید کالذئب فی الشجاعۃ اور کبھی ادات کے اختلاف کی وجہ سے جیسے: زید کالاسد اور کان زیدا الاسد اور کبھی کل یا بعض ارکان کے ذکر کے اعتبار سے بایں طور کہ اگر تمام کو ذکر کر دیا جائے تو یہ سب سے ادنیٰ مرتبہ ہے اور اگر وجہ شبہ اور ادات کو حذف کیا جائے تو یہ اعلیٰ ہے ورنہ متوسط ہے بعض کو یہ وہم ہو گیا کہ ماتن کا قول باعتبار، قوت المبالغہ سے متعلق ہے پس اس نے ماتن پر یہ اعتراض کر دیا کہ جمیع ارکان کے ذکر کی صورت میں تو مبالغہ میں کوئی قوت نہیں ہے پس اعلیٰ مرتبہ صرف وجہ شبہ اور ادات کے حذف کرنے پر ہے جیسے: زید اسد یا مشبہ کے حذف کے ساتھ جیسے: اسد زید کے متعلق خبر دینے کے موقع پر پھر اس مرتبہ کے بعد اعلیٰ مرتبہ وجہ شبہ اور ادات میں سے ایک کے حذف کرنے پر ہے اسی طرح یعنی بلا حذفِ مشبہ یا مع حذف مشبہ جیسے: زید کالاسد اور جیسے: کالاسد، زید کے متعلق خبر دینے کے وقت اور جیسے: زید اسد فی الشجاعۃ اور جیسے: اسد فی الشجاعۃ زید کے متعلق خبر دینے کے وقت اور اس کے ماسواء میں کوئی قوت نہیں ہے اور وہ باقی دو صورتیں ہیں یعنی ادات اور وجہ شبہ دونوں مذکور ہوں مشبہ کے ذکر کے ساتھ یا بلا ذکر مشبہ جیسے: زید کالاسد فی الشجاعۃ اور جیسے: کالاسد فی الشجاعۃ زید کے متعلق خبر دیتے ہوئے۔ اور اسکا بیان یہ ہے کہ قوت یا تو بظاہر عموم وجہ شبہ کے سبب سے ہوتی ہے یا مشبہ بہ کو مشبہ پر محمول کرنے کی وجہ سے پس جو صورت ان دونوں پر مشتمل ہو اس میں انتہائی قوت ہوگی اور جو دونوں سے خالی ہو اس میں بالکل قوت نہ ہوگی اور جو ایک پر مشتمل ہو وہ متوسط ہوگی۔

تشریح:- اعلیٰ مراتب مبتداء اور حذف وجہہ وادانۃ خبر ہے اور مطلب یہ ہے کہ تشبیہ کا اعلیٰ اور اقویٰ مرتبہ یہ ہے کہ وجہ شبہ اور اداتِ تشبیہ محذوف ہوں یا ان دونوں کے ساتھ مشبہ بھی محذوف ہو اول کی مثال زید اسد ہے اور ثانی کی مثال اسد ہے جبکہ زید کے متعلق خبر دینا مقصود ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کا قول باعتبار اختلاف کے ساتھ متعلق ہے لفظ اختلاف اگر چہ متن میں مذکور نہیں ہے لیکن سیاق کلام اس پر دال ہے۔

اس طور پر کہ ماتن نے فرمایا ہے: اعلیٰ مراتب اور اعلیٰ کے لئے ادنیٰ بھی ضروری ہے اور ان دونوں کے لئے متوسط بھی ضروری ہے اور یہ بغیر اختلافِ مراتب کے نہیں ہوگا۔ الحاصل اعلیٰ مراتب کے لفظ سے اختلاف مفہوم ہے پس وہی اختلاف جو اعلیٰ مراتب کے لفظ سے مفہوم ہے باعتبار جار مجرور کا متعلق ہے آگے چل کر شارح فرماتے ہیں: کہ بعض حضرات کو یہ وہم ہو گیا کہ "باعتبار" جار مجرور، قوت المبالغۃ کے ساتھ متعلق ہے پھر انہوں نے اس پر یہ اعتراض کر دیا کہ عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تمام ارکان کے ذکر کی صورت میں قوتِ مبالغہ حاصل ہوتی ہے حالانکہ تمام ارکانِ تشبیہ کے ذکر کی صورت میں سرے سے مبالغہ ہی نہیں ہوتا چہ جائیکہ مبالغہ میں قوت ہو لہٰذا ماتن کو یوں کہنا چاہئے تھا:

اعلیٰ مراتب التشبیہ فی القوۃ الحاصلۃ باعتبار حذف بعض الارکان ماحذف منہ الوجہ والادات۔ فاضل شارح اس کا جواب پہلے ہی دے چکے؛ چنانچہ فرمایا ہے: کہ لفظ باعتبار اُس اختلاف سے متعلق ہے جس پر سیاقِ کلام دلالت کرتا ہے اور جو اعلیٰ مراتب کے الفاظ سے مفہوم ہے اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام ارکانِ تشبیہ یا بعض ارکانِ تشبیہ کے ذکر کے اعتبار سے بشرطیکہ مراتب مختلف ہوں قوتِ مبالغہ میں اعلیٰ درجہ کی تشبیہ یہ ہے کہ وجہ شبہ اور اداتِ تشبیہ محذوف ہوں یا حذف مشبہ کے ساتھ یہ دونوں محذوف ہوں باعتبار ذکر ارکانہ کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ قوت اور ضعف میں مراتب کا اختلاف کبھی مشبہ بہ کے اختلاف سے بھی ہوتا ہے، چنانچہ مشبہ بہ اگر وجہ شبہ میں قوی تر ہو تو اس تشبیہ کا مرتبہ اُس تشبیہ کے مرتبہ سے اقویٰ ہوگا جہاں مشبہ بہ وجہ شبہ میں ضعیف ہو پس زید کالاسد فی الشجاعۃ، زید کالذئب فی الشجاعۃ کی بہ نسبت بلیغ تر اور قوی تر ہوگا کیونکہ اول میں مشبہ بہ وجہ شبہ کے اندر قوی ہے اور ثانی میں ضعیف اور کبھی مراتبِ تشبیہ کا اختلاف اداتِ تشبیہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے: زید کالاسد اور کأنّ زیداً اسد کہ اس میں دوسری تشبیہ پہلی تشبیہ کے مقابلہ میں بلیغ تر ہے کیونکہ لفظ کانّ برائے ظن ہے جو علم سے قریب تر ہے یعنی أظن ان زیداً اسد، میں زید کو اسد ہی سمجھتا ہوں کیونکہ ان دونوں کے درمیان شدتِ مناسبت ہے اور کبھی اختلافِ مراتب تمام ارکانِ تشبیہ یا بعض ارکانِ تشبیہ کے ذکر کے اعتبار سے ہوتا ہے چنانچہ اگر تشبیہ کے تمام ارکان مذکور ہوں تو وہ تشبیہ کا ادنیٰ مرتبہ ہوگا اور اگر وجہ شبہ اور ادات دونوں محذوف ہوں مشبہ خواہ مذکور ہو خواہ محذوف ہو تو یہ تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ ہے اور ان دونوں کے درمیان اوسط درجہ ہے اور یہ اوسط چار صورتوں میں صادق آئے گا: (۱) اداتِ تشبیہ محذوف ہو اور مشبہ مذکور ہو جیسے: زید اسد فی الشجاعۃ (۲) اداتِ تشبیہ محذوف ہو اور مشبہ بھی محذوف ہو جیسے زید کے حال کے بارے میں دریافت کرنے پر جواب میں اَسَدٌ فی الشجاعۃ کہا جائے۔ (۳) وجہ شبہ محذوف ہو اور مشبہ مذکور ہو جیسے: زید کالاسد (۴) وجہ شبہ محذوف ہو اور مشبہ بھی محذوف ہو جیسے زید کے حال کے بارے میں دریافت کرنے پر کالاسد کہا جائے۔ پس مشبہ بہ یا اداتِ تشبیہ کے اختلاف کی وجہ سے اگر مراتبِ تشبیہ میں اختلاف ہو تو یہاں خاتمہ میں اس کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے یہاں خاتمہ میں صرف اس اختلافِ تشبیہ کو بیان کرنا مقصود ہے جو کلًا یا بعضًا ارکانِ تشبیہ کے ذکر کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف نے اختلاف کو باعتبار ذکر ارکانہ کلھا اور بعضہا کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اب متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ قوتِ مبالغہ میں تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ بشرطیکہ اختلافِ مراتب تمام ارکان تشبیہ یا بعض ارکان تشبیہ کے ذکر کے اعتبار سے ہو یہ ہے کہ صرف وجہ شبہ اور اداتِ تشبیہ محذوف ہوں یعنی یہ دونوں بالکلیہ متروک ہوں لفظوں میں بھی محذوف ہوں اور نظم کلام میں مقدر بھی نہ ہوں جیسے زید اسد یا حذف مشبہ کے ساتھ دونوں محذوف ہوں یہ یاد رہے کہ حذفِ مشبہ سے لفظاً محذوف ہونا مراد ہے نظمِ کلام میں مقدر نہ ہونا مراد نہیں ہے کیونکہ مشبہ کو اگر بالکلیہ ترک کر دیا جائے تو وہ تشبیہ سے نکل کر استعارہ میں داخل ہو جائے گا۔ جیسے زید کے بارے میں خبر دیتے

ہوئے اسد کہا جائے۔ یہ دونوں صورتیں مرتبہ میں برابر ہیں۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ پھر اس مرتبہ اعلیٰ کے بعد جو اعلیٰ مرتبہ ہے وہ یہ ہے کہ وجہ شبہ اور اداتِ تشبیہ ان دونوں میں سے صرف ایک کو حذف کردیا جائے یا ان دونوں میں سے ایک کو حذف کردیا جائے حذفِ مشبہ کے ساتھ۔ پس اعلیٰ کی یہ قسم چار مراتب پر مشتمل ہے (۱) صرف وجہ شبہ محذوف ہو بغیر حذفِ مشبہ کے جیسے: زید کالاسد (۲) وجہ شبہ محذوف ہو حذفِ مشبہ کے ساتھ جیسے زید کے بارے میں خبر دیتے ہوئے کالاسد کہا جائے (۳) صرف ادات تشبیہ محذوف ہو بغیر حذفِ مشبہ کے جیسے: زید اسد فی الشجاعة (۴) اداتِ تشبیہ محذوف ہو حذفِ مشبہ کے ساتھ جیسے زید کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اسد فی الشجاعة کہا جائے۔

مصنف کہتے ہیں کہ مذکورہ چھ صورتوں کے علاوہ میں کوئی قوت نہیں ہے اور یہ باقی دو صورتیں ہیں (۱) وجہ شبہ اور اداتِ تشبیہ دونوں مذکور ہوں ذکر مشبہ کے ساتھ جیسے: زید کالاسد فی الشجاعة (۲) وجہ شبہ اور اداتِ تشبیہ دونوں مذکور ہوں بغیر ذکرِ مشبہ کے جیسے زید کے بارے میں خبر دیتے ہوئے کہا جائے: کالاسد فی الشجاعة۔ الحاصل پہلی قسم جو اعلیٰ ہونے کے ساتھ متصف ہے اس کے تحت دو مرتبے ہیں جو قوتِ مبالغہ میں برابر ہیں اور دوسری قسم جو صرف عالی ہونے کے ساتھ متصف ہے اس کے تحت چار مرتبے ہیں اور تیسری قسم جو ضعیف ہونے کے ساتھ متصف ہے اس کے تحت دو مرتبے ہیں جو ضعف میں برابر ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ اس بات کا بیان (کہ تشبیہ کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وجہ شبہ اور ادات دونوں محذوف ہوں پھر اس کے بعد کا مرتبہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک محذوف ہو اور ان دونوں کے علاوہ میں کوئی قوت نہیں ہے) یہ ہے کہ قوت یا تو بظاہر عموم وجہ شبہ کے سبب سے ہوتی ہے جس کا حصول وجہ شبہ کو حذف کرنے کے ذریعہ سے ہوتا ہے کیونکہ جب وجہ شبہ کو حذف کردیا جائے تو اس سے بظاہر یہی مستفاد ہوتا ہے کہ الحاق کے سلسلہ میں بعض اوصاف کو بعض پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ ہر وصف جہت الحاق ہے اور اس چیز سے اتحاد قوی تر ہوتا ہے برخلاف اس صورت کے جس میں وجہ شبہ مذکور ہو کہ اس میں جہت الحاق متیقن ہونے کی وجہ سے وجوہِ اختلاف اپنی اصلی حالت پر باقی رہتی ہیں جس کی وجہ سے اتحاد میں بعد پیدا ہوجاتا ہے چنانچہ جب کوئی شخص یہ کہے زید اسد فی الشجاعة تو اس سے ظاہر یہی ہے کہ جہتِ جامعہ صرف شجاعت ہے اس کے علاوہ دوسرے اوصاف اصل اختلاف پر باقی ہیں یا قوت، مشبہ بہ کو مشبہ پر محمول کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جس کا حصول اداتِ تشبیہ کو حذف کرنے کے ذریعہ سے ہوتا ہے کیونکہ اداتِ تشبیہ کا مذکور ہونا ملحق اور ملحق بہ کے درمیان مباینت پر دلالت کرتا ہے اور اس کا محذوف ہونا بظاہر یہ بتاتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے پر صادق ہے جس سے ان کے درمیان اتحاد میں قوت پیدا ہوتی ہے۔ اس شارح کے قول: او لحمل المشبه به علی المشبه میں حمل سے مراد حمل بحسب الظاهر ہے نہ کہ حمل باعتبار حقیقت مگر شارح نے اما العموم وجه الشبه کے ساتھ ظاہرا کے مذکور ہونے پر اعتماد کرتے ہوئے او لحمل المشبه به علی المشبه کے ساتھ اس قید کو ذکر نہیں کیا۔ پس جو صورت ان دونوں یعنی حذفِ وجہ شبہ اور حذفِ اداتِ تشبیہ پر مشتمل ہو اس میں انتہائی قوت ہوگی۔ اور

وہ دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوں دوم یہ کہ مشبہ محذوف ہو اور جو صورت ان دونوں سے خالی ہو اس میں بالکل قوت نہ ہوگی اور جو صورت ان میں سے ایک پر مشتمل ہو وہ متوسط ہوگی۔

اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ هٰذَا هُوَ الْمَقْصَدُ الثَّانِيْ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْبَيَانِ اَيْ هٰذَا بَحْثُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ بِالنَّظَرِ اِلٰى عِلْمِ الْبَيَانِ هُوَ الْمَجَازُ اِذْ بِهٖ يَتَأَتّٰى اِخْتِلَافُ الطُّرُقِ دُوْنَ الْحَقِيْقَةِ اِلَّا اَنَّهَا لِمَا كَانَتْ كَالْاَصْلِ لِلْمَجَازِ اِذِ الْاِسْتِعْمَالُ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَرْعُ الْاِسْتِعْمَالِ فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ جَرَتِ الْعَادَةُ بِالْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيْقَةِ اَوَّلًا وَقَدْ يُقَيَّدَانِ بِاللُّغَوِيَّيْنِ لِيَتَمَيَّزَا عَنِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ الْعَقْلِيَّيْنِ اللَّذَيْنِ هُمَا فِي الْاِسْنَادِ وَالْاَكْثَرُ تَرْكُ هٰذَا التَّقْيِيْدِ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اَنَّهٗ مُقَابِلٌ لِلشَّرْعِيِّ وَالْعُرْفِيِّ

ترجمہ:- (دوسرا مقصد) حقیقت اور مجاز علم بیان کے مقاصد میں سے یہ دوسرا مقصد ہے یہ حقیقت اور مجاز کی بحث ہے اور علم بیان میں اصل مقصود مجاز ہی ہے اس لئے کہ طُرُق کا اختلاف اسی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ حقیقت سے مگر چونکہ حقیقت مجاز کے لئے اصل کے مانند ہے کیونکہ غیر ما وضع لہٗ میں لفظ کا استعمال موضوع لہ میں استعمال کی فرع ہے اس لئے اوّلاً حقیقت سے بحث کرنے کی عادت جاری ہے اور کبھی یہ دونوں لغوی کے ساتھ مقید کئے جاتے ہیں تاکہ اس حقیقت ومجاز سے ممتاز ہوجائیں جو اسناد میں ہوتے ہیں اور اکثر اس تقیید کا ترک ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ نہ شرعی اور عرفی کا مقابل ہے۔

تشریح:- سابق میں گذر چکا ہے کہ علمِ بیان تین مقاصد پر مشتمل ہے (۱) مقصد اول تشبیہ کے بیان میں (۲) دوسرا مقصد مجاز کے بیان میں (۳) تیسرا مقصد کنایہ کے بیان میں۔ مصنف مقصد اول سے فارغ ہوکر مقصدِ ثانی سے بحث کررہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ علم بیان کے مقاصد میں سے یہ دوسرا مقصد حقیقت اور مجاز کی بحث سے متعلق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علمِ بیان میں مقصود اصلی مجاز ہے نہ کہ حقیقت کیونکہ علمِ بیان نام ہے وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف طریقوں کے ساتھ معنیٰ واحد کی ادائیگی کا اور یہ بات صرف مجاز سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ حقیقت سے مگر چونکہ حقیقت، مجاز کے لئے بمنزلہ اصل کے ہے اس لئے مصنف نے پہلے حقیقت کو ذکر کیا تاکہ فرع کا اصل پر مقدم ہونا لازم نہ آئے۔ اور رہی یہ بات کہ حقیقت، مجاز کے لئے بمنزلہ اصل کے کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کہتے ہیں لفظ کو اس کے ما وضع لہ میں استعمال کرنا اور مجاز کہتے ہیں لفظ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنا اور لفظ کا اپنے موضوع لہ میں استعمال ہونا اصل ہے اور غیر موضوع لہ میں استعمال ہونا فرع ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی حقیقت اور مجاز کو لغوی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے حقیقت لغویہ اور مجاز لغویہ

اوران دونوں کولغوی کے ساتھ اس لئے مقید کرتے ہیں تا کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی جو اسناد کے اعتبار سے ہوتے ہیں ان سے ممتاز ہو جائے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز ہونا کئی اعتبار سے ہوتا ہے: (۱) لغت کے اعتبار سے چنانچہ حقیقت لغویہ اور مجاز لغویہ کہا جاتا ہے (۲) عقل کے اعتبار سے چنانچہ حقیقتِ عقلیہ اور مجاز عقلی کہا جاتا ہے (۳) عرف کے اعتبار سے چنانچہ حقیقتِ عرفیہ اور مجاز عرفی کہا جاتا ہے (۴) شرع کے اعتبار سے چنانچہ حقیقتِ شرعیہ اور مجاز شرعی کہا جاتا ہے، اب بعض تو علم بیان میں مطلقاً حقیقت و مجاز سے بحث کرتے ہیں اور بعض حقیقت و مجاز لغوی سے یہ حضرات حقیقت و مجاز عقلی کو علم معانی میں ذکر کرتے ہیں مصنف نے بھی ایسا ہی کیا ہے پس چونکہ مصنف نے حقیقت و مجاز عقلی کو علمِ معانی میں ذکر کیا ہے اس لئے یہاں علم بیان میں حقیقت و مجاز کو لغوی کی قید کے ساتھ مقید کرنا پڑا تا کہ اس حقیقت و مجاز سے احتراز ہو جائے جسکا تحقق اسناد میں ہوتا ہے یعنی حقیقت و مجاز عقلی لیکن اکثر اس قید کو ذکر نہیں کیا جاتا تا کہ اس سے یہ وہم پیدا نہ ہو کہ یہ حقیقت و مجاز شرعیہ اور عرفیہ کے مقابلہ میں ہے یعنی یوں کہا جائے کہ یہ بحث حقیقت لغویہ اور مجاز لغوی کی ہے حقیقتِ شرعیہ و عرفیہ اور مجاز شرعیہ و عرفیہ کی نہیں ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ بحث لغویہ کے علاوہ شرعیہ اور عرفیہ کو بھی شامل ہے۔

اَلْحَقِيْقَةُ فِي الْأَصْلِ فَعِيْلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ مِنْ حَقَّ الشَّيْءُ إِذَا ثَبَتَ أَوْ بِمَعْنَى مَفْعُوْلٍ مِنْ حَقَقْتُهُ إِذَا أَثْبَتُّهُ ثُمَّ نُقِلَ إِلَى الْكَلِمَةِ الثَّابِتَةِ أَوِ الْمُثْبَتَةِ فِيْ مَكَانِهَا الْأَصْلِيِّ وَالتَّاءُ فِيْهَا لِلنَّقْلِ مِنَ الْوَصْفِيَّةِ إِلَى الْإِسْمِيَّةِ وَهِيَ فِي الْإِصْطِلَاحِ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْمَا أَيْ فِيْ مَعْنًى وُضِعَتْ تِلْكَ الْكَلِمَةُ لَهُ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ أَيْ وُضِعَتْ لَهُ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ يَقَعُ التَّخَاطُبُ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى تِلْكَ الْكَلِمَةِ فَالظَّرْفُ أَعْنِيْ فِيْ اِصْطِلَاحٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وُضِعَتْ وَتَعَلُّقُهُ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَلَى مَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ مِمَّا لَا مَعْنَى لَهُ فَاحْتَرَزَ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْإِسْتِعْمَالِ فَإِنَّهَا لَا تُسَمَّى حَقِيْقَةً وَلَا مَجَازًا وَ بِقَوْلِهِ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ عَنِ الْغَلَطِ نَحْوُ خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ مُشِيْرًا إِلَى الْكِتَابِ وَعَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيْمَا لَمْ يُوْضَعْ لَهُ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ وَلَا فِيْ غَيْرِهِ كَالْأَسَدِ فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ لِأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ وَإِنْ كَانَتْ مَوْضُوْعَةً بِالتَّأْوِيْلِ إِلَّا أَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنْ إِطْلَاقِ الْوَضْعِ إِنَّمَا هُوَ الْوَضْعُ بِالتَّحْقِيْقِ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ عَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيْمَا وُضِعَ لَهُ فِيْ اِصْطِلَاحٍ آخَرَ غَيْرِ الْإِصْطِلَاحِ الَّذِيْ بِهِ وَقَعَ التَّخَاطُبُ كَالصَّلٰوةِ إِذَا اسْتَعْمَلَهَا الْمُخَاطِبُ بِعُرْفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ فَإِنَّهَا تَكُوْنُ مَجَازًا لِإِسْتِعْمَالِهَا فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي الشَّرْعِ يَعْنِي الْأَرْكَانَ الْمَخْصُوْصَةَ وَإِنْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ فِي اللُّغَةِ

ترجمہ:۔ حقیقت اصل میں فعیل فاعل کے معنی میں حق الشی بمعنی اذا ثبت سے (ماخوذ) ہے یا مفعول کے معنی میں حققتہ بمعنی اذا اثبتہ سے (ماخوذ) ہے پھر اس کو اس کے مکان اصلی میں کلمۂ ثابتہ یا کلمۂ مثبتہ کی طرف نقل کرلیا گیا اور اس میں تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے لئے ہے اور حقیقت اصطلاح میں وہ کلمہ ہے جو اس معنیٰ میں مستعمل ہو جس کے لئے اس کلمہ کو وضع کیا گیا ہے اس اصطلاح میں جس میں تخاطب ہو رہا ہے یعنی اس اصطلاح میں وضع کیا گیا ہو جس میں تخاطب ہو رہا ہے اس کلام کے ساتھ جو اس کلمہ پر مشتمل ہے پس ظرف یعنی فی الاصطلاح اس کے قول وُضِعَتْ کے ساتھ متعلق ہے اور اس کا المستعملۃ کے ساتھ متعلق ہونا جیسا کہ بعض کو وہم ہوا ہے بے معنی ہے پس المستعملۃ کے ذریعہ کلمۃ قبل الاستعمال سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کو نہ حقیقت کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ مجاز کے ساتھ۔ اور اس کے قول: فیما وضعت لہ کے ذریعہ غلط سے (احتراز کیا ہے) جیسے: خذ ھٰذا الفرس کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور اس مجاز سے جو ایسے معنیٰ میں مستعمل ہو جس کے لئے وہ نہ اس اصطلاح میں موضوع ہو جس میں تخاطب ہو رہا ہے اور نہ اس کے علاوہ میں جیسے لفظ اسد رجل شجاع میں کیونکہ استعارہ اگرچہ بالتاویل موضوع ہے مگر وضع کے اطلاق سے وضع تحقیقی ہی مفہوم ہوتی ہے اور اس کے قول: فی اصطلاح بہ التخاطب کے ذریعہ اس مجاز سے احتراز کیا ہے جو اس اصطلاح کے موضوع لہ میں مستعمل ہو جو اصطلاح اس اصطلاح کے علاوہ ہے جس میں تخاطب ہو رہا ہے جیسے لفظ صلاۃ جبکہ مخاطِب اس کو بعرفِ شرع دعاء میں استعمال کرے کہ یہ مجاز ہے کیونکہ یہ باعتبار شرع، موضوع لہ یعنی ارکان مخصوصہ کے غیر میں مستعمل ہے اگرچہ لغۃً موضوع لہ میں مستعمل ہے۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ حقیقت لغت کے اعتبار سے صفت کا صیغہ ہے فعیل کے وزن پر اس کے بعد یہ یا اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے یا اسمِ مفعول کے معنیٰ میں ہے اگر یہ وصف ہے اسم فاعل کے معنیٰ میں تو یہ حق الشی (ض، ن) بمعنی ثبت سے ماخوذ ہے اور اگر وصف بمعنی اسم مفعول ہے تو حققتُ الشی (بالتخفیف) بمعنی اثبتہٗ (بالتشدید) سے ماخوذ ہے۔ پہلی صورت میں حقیقت کے معنیٰ ہوں گے الثابت اور دوسری صورت میں معنیٰ ہوں گے اَلْمُثْبَتُ، پھر اس لفظ حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرلیا گیا یعنی جس صورت میں یہ لفظ اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے اس صورت میں اس کو اس کے مکانِ اصلی میں اس بات کی طرف نقل کیا گیا ہے کہ یہ کلمۂ ثابتہ کا اسم ہے اور جس صورت میں یہ لفظ اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے اس صورت میں اس کو اس کے مکان اصلی میں اس بات کی طرف نقل کیا گیا ہے کہ یہ کلمہ مثبتہ کا اسم ہے، مکانِ اصلی سے مراد اس کا وہ معنیٰ ہے جس کے لئے اس کو اولاً وضع کیا گیا ہے۔ الحاصل لفظِ حقیقت میں جو تاء ہے وہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے لئے ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلمہ کبھی اپنی اصل کے اعتبار سے

معنیٰ فرعی یعنی تانیث پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حقیقت اصل کے اعتبار سے اگر چہ وصف ہے لیکن وصفی معنیٰ میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ اسمی معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اسی وجہ سے وہ گویا بنفسہ اسم ہو گیا اور اس کی اسمیت، وصفیت کی فرع ہو گئی پس اس فرعیتِ اسمیت کو نسیاً منسیا کرنے کے لئے تاء لے آئے جیسے لفظ ذبیح بغیر تاء کے ہر مذبوح کا وصف ہے اونٹ، گائے، بکری کچھ بھی ہو پھر اس کے بعد بکری کے لئے استعمال ہونے لگا۔ اور وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے لئے تاء لا کر ذبیحہ کہنے لگے۔

شارح کہتے ہیں کہ حقیقت کے اصطلاحی معنیٰ یہ ہیں کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جو ایسے معنیٰ میں مستعمل ہو جو معنیٰ زیر بحث اصطلاح میں موضوع لہٗ ہوں۔ یعنی اگر گفتگو لغت کے اعتبار سے ہو تو لغۃً اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اور اگر گفتگو شرع کے اعتبار سے ہو تو شرعاً اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو وغیرہ وغیرہ۔

شارح کہتے ہیں کہ "فی اصطلاح بہ التخاطب" میں فی ظرفیہ مستعملۃ کے متعلق نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے بلکہ وضعت کے متعلق ہے اگر مستعملۃ کے متعلق کیا جائے تو یہ لفظاً و معنیً دونوں طرح غلط ہے۔ لفظاً تو اس لئے غلط ہے کہ اس صورت میں دو حرف جار (فیما وضعت، فی اصطلاح) کا جو لفظاً و معنیً ہر دو اعتبار سے متحد ہیں ایک عامل کے ساتھ متعلق ہونا لازم آتا ہے جو بقول نحات کے ناجائز ہے اور معنیً اس لئے غلط ہے کہ جب لفظ استعمال کو فی کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو اس وقت کلمۂ فی کا مدخول مراد ہوتا ہے مثلاً جب یہ کہا جائے: استعمل الاسد فی زید تو اس سے زید مراد ہوتا ہے پس یہاں اگر فی کو مستعملۃ کے متعلق کیا جائے تو کلمہ سے مراد اصطلاح بہ التخاطب ہوگی اور یہ غلط ہے اس کے علاوہ عبارت میں تخالف لازم آتا ہے کیونکہ فیما وضعت لہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ معنی موضوع لہٗ مراد ہیں اور فی اصطلاح بہ التخاطب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصطلاحی معنیٰ مراد ہیں جو زیر بحث ہیں۔ فاحترز سے شارح حقیقت کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: کہ تعریف میں لفظ الکلمۃ جنس کے مرتبہ میں ہے جس میں تمام الفاظ داخل ہیں اور المستعملۃ پہلی فصل ہے جس سے وہ کلمہ خارج ہو گیا جو وضع کے بعد ابھی تک استعمال نہ ہوا ہو کیونکہ استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت کہلاتا ہے اور نہ مجاز دوسری قید فیما وضعت لہ سے شارح فرماتے ہیں: کہ اس قید کے ذریعہ غلط سے احتراز کیا گیا کیونکہ غلطی کی صورت میں لفظ اگر چہ غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہوتا ہے مگر اس کو نہ حقیقت کہا جاتا ہے اور نہ مجاز جیسے کوئی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں کہے: خذ ھذا الفرس۔ شارح کہتے ہیں کہ فیما وضعت لہ کی قید کے ذریعہ اس مجاز سے بھی احتراز ہو گیا جو کسی اصطلاح میں بھی موضوع لہٗ میں مستعمل نہ ہو نہ اس اصطلاح میں جس میں گفتگو چل رہی ہے اور نہ اس کے علاوہ میں۔ جیسے: رجل شجاع میں الاسد کا استعمال کسی اصطلاح پر بھی موضوع لہٗ میں نہیں ہے۔ لان الاستعارۃ سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ: وہ مجاز جس کو فیما وضعت کی قید کے ذریعہ خارج کیا گیا ہے اس کی ایک قسم استعارہ

بھی ہے اور استعارہ اگر چہ بالتاویل ہی سہی لیکن موضوع لہٗ ہوتا ہے پس جب استعارہ بالتاویل موضوع لہٗ ہوتا ہے تو اس کو وضع کی قید کے ذریعہ خارج کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب: وضع سے مراد وضع تحقیقی ہے اور استعارہ میں جو وضع ہوتی ہے وہ تاویلی ہوتی ہے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے افراد کی متعارف اور غیر متعارف دو قسمیں کر کے ادعاءً مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد کو غیر متعارف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ شارح نے لان الاستعارۃ بالتحقیق سے یہ ہی بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ استعارہ گو یا بالتاویل موضوع ہے مگر وضع کے اطلاق سے وضع تحقیقی ہی مفہوم ہوتی ہے اس لئے یہاں وضع سے وضع تحقیقی ہی مراد ہے نہ کہ وضع تاویلی۔ تیسری قید ''اصطلاح بہ التخاطب'' ہے اس کے ذریعہ اس مجاز سے احتراز کیا گیا ہے جو اس اصطلاح میں جس میں گفتگو ہو رہی ہے گو موضوع لہٗ میں مستعمل نہ ہو لیکن کسی اور اصطلاح میں موضوع لہٗ میں مستعمل ہو جیسے: لفظ صلاۃ کہ جب متکلم اُسے اصطلاحِ شرع کے مطابق دعاء کے معنیٰ میں استعمال کرے تو یہ غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مجاز ہے کیونکہ اصطلاحِ شرع میں اس کے حقیقی اور موضوع لہٗ معنیٰ ارکانِ مخصوصہ کے ہیں گو دوسری اصطلاح کے مطابق یعنی اصطلاحِ لغت کے مطابق معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہے کیونکہ لغت میں صلاۃ کے معنیٰ حقیقی دعاء کے ہیں۔

وَالْوَضْعُ اَیْ وَضْعُ اللَّفْظِ تَعْیِیْنُ اللَّفْظِ لِلدَّلَالَةِ عَلٰی مَعْنًی بِنَفْسِهٖ اَیْ لِیَدُلَّ بِنَفْسِهٖ لَا بِقَرِیْنَةٍ تَنْضَمُّ اِلَیْهِ وَمَعْنَی الدَّلَالَةِ بِنَفْسِهٖ اَنْ یَّكُوْنَ الْعِلْمُ بِالتَّعْیِیْنِ كَافِیًا فِیْ فَهْمِ الْمَعْنٰی عِنْدَ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَهٰذَا شَامِلٌ لِلْحُرُوْفِ اَیْضًا لِاَنَّا نَفْهَمُ مَعَانِیَ الْحُرُوْفِ عِنْدَ اِطْلَاقِهَا بَعْدَ عِلْمِنَا بِاَوْضَاعِهَا اِلَّا اَنَّ مَعَانِیَهَا لَیْسَتْ تَامَّةً فِیْ اَنْفُسِهَا بَلْ تَحْتَاجُ اِلَی الْغَیْرِ بِخِلَافِ الْاِسْمِ وَالْفِعْلِ نَعَمْ لَا یَكُوْنُ هٰذَا شَامِلًا لِوَضْعِ الْحُرُوْفِ عِنْدَ مَنْ یَّجْعَلُ مَعْنٰی قَوْلِهِمْ اَلْحَرْفُ مَا دَلَّ عَلٰی مَعْنًی فِیْ غَیْرِهٖ اَنَّهٗ مَشْرُوْطٌ فِیْ دَلَالَتِهٖ عَلٰی مَعْنَاهُ الْاِفْرَادِیِّ ذِكْرَ مُتَعَلَّقِهٖ

ترجمہ:- اور وضع یعنی لفظ کی وضع لفظ کو کسی معنیٰ پر بذاتہٖ دلالت کرنے کے لئے متعین کرنا ہے نہ کہ کسی ایسے قرینہ کے ذریعہ جو اس کے ساتھ منضم ہو بذاتہٖ دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے اطلاق کے وقت فہم معنیٰ میں تعیین کا علم کافی ہو اور یہ حرف کو بھی شامل ہے کیونکہ ہم اطلاق حروف کے وقت ان کے معانی کو سمجھ لیتے ہیں جبکہ ہمیں ان کی اوضاع کا علم ہو مگر یہ کہ فی نفسہٖ ان کے معانی تام نہیں ہیں بلکہ غیر کے محتاج ہیں برخلاف اسم اور فعل کے، ہاں یہ تعریف ان لوگوں کے نزدیک وضع حروف کو شامل نہیں ہے جو ان کے قول: الحرف مادل علی معنی فی غیرہ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حرف کے لئے معنیٰ افرادی پر دلالت کرنے میں اس کے متعلق کا ذکر شرط ہے۔

تشریح:- مصنفؒ پہلے وضع کی تعریف کرتے ہیں کیونکہ حقیقت اور مجاز کی معرفت، وضع کی معرفت پر موقوف ہے اوران دونوں کی معرفت، وضع کی معرفت پر اس لئے موقوف ہے کہ وضع ان دونوں کی تعریف میں ماخوذ ہے پس چونکہ حقیقت اور مجاز کی معرفت، وضع کی معرفت پر موقوف ہے اس لئے مصنف نے اولاً وضع کی تعریف کی ہے۔ شارح نے وضع کے بعد لفظ مقدر مان کر یہ بتایا ہے کہ یہاں مطلق وضع کی (جو وضع کتابت، وضع اشارہ، وضع نُصُبْ اور وضع عقد کو شامل ہے) کی تعریف کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ وضعِ لفظ کی تعریف کرنا مقصود ہے، پس وضع لفظ کی تعریف یہ ہے کہ کسی لفظ کو ایک مخصوص معنیٰ پر بذاتہٖ (بلاضم قرینہ) دلالت کرنے کے لئے متعین کیا جائے بایں معنیٰ کہ علم بالوضع کے بعد جب لفظ بولا جائے تو بلا قرینہ اس سے معنیٰ مفہوم ہو جائیں۔ شارح کہتے ہیں کہ وضعِ لفظ کی تعریفِ مذکور جس طرح وضعِ اسم اور وضع فعل کو شامل ہے اسی طرح وضع حرف کو بھی شامل ہے کیونکہ حروف بھی اپنے اپنے معانی پر بذاتہٖ دلالت کرتے ہیں جیسے: الرجل میں الف لام تعریف پر اور ہل قام زید میں لفظ ہل استفہام پر اور سرت من البصرۃ میں لفظ من ابتداء پر بذاتہٖ دال ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ حروف کے معانی تام اور مستقل بالمفہومیت نہیں ہیں بلکہ متعلقات کے ذکر اور ضم غیر کے محتاج ہیں، برخلاف اسم اور فعل کے کہ ان کے معانی فی نفسہٖ تام اور مستقل ہیں جو غیر کے محتاج نہیں ہیں، ہاں ابن حاجب کے نزدیک وضع لفظ کی تعریف مذکور۔ وضعِ حرورف کو شامل نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک حروف، افرادی معنیٰ پر بنفسہٖ دلالت نہیں کرتے بلکہ اپنے متعلقات کے ساتھ مل کر دلالت کرتے ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حروف کے سلسلہ میں دو مذہب ہیں ایک علامہ رضی کا، دوسرا ابن حاجب کا۔ شارح نے علامہ رضی کا مذہب اختیار کیا ہے علامہ رضی کا مذہب یہ ہے کہ حروف، مفہوم کلی کے لئے موضوع ہیں مگر ان کا استعمال مفہوم کلی کی جزئیات میں سے کسی ایک جزئی میں ہوتا ہے پس حروف اس مفہوم کلی پر بذاتہٖ دلالت کرتے ہیں رہا ان کے متعلقات کا ذکر سو وہ اس جزئی معنیٰ کے سمجھنے کے لئے ہوتا ہے ابن حاجب کا مذہب یہ ہے کہ حروف اپنے معانی پر بنفسہٖ دلالت نہیں کرتے جب تک کہ ان کے متعلقات کو ذکر نہ کیا جائے گویا حروف کا معنیٰ پر دلالت کرنا متعلقات کے ذکر کے ساتھ مشروط ہے ان دونوں مذاہب میں اختلاف کا منشاء نحویوں کی یہ عبارت ہے: الحرف مادل علی معنی فی غیرہ اس عبارت میں کلمہ فی علامہ رضی کے نزدیک ظرفیہ ہے اور معنیٰ یہ ہیں: الحرف کلمۃ دلت بنفسھا علی معنی قائم بغیرھا پس حرف بطریقِ اجمال اپنے معنی پر بنفسہ دلالت کرتا ہے لیکن یہ اس وقت متعین ہوتا ہے جب اس کے متعلق کو ذکر کر دیا جائے۔ ابن حاجب کے نزدیک کلمہ فی سببیہ ہے اور معنیٰ یہ ہیں: الحرف کلمۃ دلت علی معنی بسبب غیرھا پس اس صورت میں حرف کی دلالت افرادی معنیٰ پر بنفسہٖ نہ ہوگی۔

فَخَرَجَ الْمَجَازُ عَنْ اَنْ یَّکُوْنَ مَوْضُوْعًا بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَعْنَاہُ الْمَجَازِیِّ لِاَنَّ دَلَالَتَهٗ عَلٰی ذٰلِكَ الْمَعْنٰی اِنَّمَا تَکُوْنُ بِقَرِیْنَةٍ لَا بِنَفْسِهٖ دُوْنَ الْمُشْتَرَكِ فَاِنَّهٗ لَمْ یَخْرُجْ لِاَنَّهٗ قَدْ عُیِّنَ لِلدَّلَالَةِ

عَلٰى كُلٍّ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ بِنَفْسِهٖ وَعَدَمُ فَهْمِ اَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بِالتَّعْيِيْنِ لِعَارِضِ الْاِشْتِرَاكِ لَا يُنَافِيْ ذٰلِكَ فَالْقُرْءُ مَثَلًا عُيِّنَ مَرَّةً لِلدَّلَالَةِ عَلَى الطُّهْرِ بِنَفْسِهٖ وَمَرَّةً اُخْرٰى لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْحَيْضِ بِنَفْسِهٖ فَيَكُوْنُ مَوْضُوْعًا وَفِيْ كَثِيْرٍ مِنَ النُّسَخِ بَدَلَ قَوْلِهٖ دُوْنَ الْمُشْتَرَكِ دُوْنَ الْكِنَايَةِ وَهُوَ سَهْوٌ لِاَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْكِنَايَةَ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَعْنَاهَا الْاَصْلِيِّ مَوْضُوْعَةٌ فَكَذَا الْمَجَازُ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاَسَدَ فِيْ قَوْلِنَا رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ مَوْضُوْعٌ لِلْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَاِنْ لَمْ يُسْتَعْمَلْ فِيْهِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَعْنَى الْكِنَايَةِ اَعْنِيْ لَازِمَ الْمَعْنَى الْاَصْلِيِّ فَفَسَادُهٗ ظَاهِرٌ لِاَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِنَفْسِهٖ بَلْ بِوَاسِطَةِ الْقَرِيْنَةِ لَا يُقَالُ مَعْنٰى قَوْلِهٖ بِنَفْسِهٖ اَيْ مِنْ غَيْرِ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ مِنْ غَيْرِ قَرِيْنَةٍ لَفْظِيَّةٍ فَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ مِنَ الْوَضْعِ الْمَجَازُ دُوْنَ الْكِنَايَةِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اَخْذُ الْمَوْضُوْعِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْوَضْعِ فَاسِدٌ لِلُزُوْمِ الدَّوْرِ وَكَذَا حَصْرُ الْقَرِيْنَةِ فِي اللَّفْظِيِّ لِاَنَّ الْمَجَازَ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ قَرِيْنَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ لَا يُقَالُ مَعْنَى الْكَلَامِ اَنَّهٗ خَرَجَ عَنْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ الْمَجَازُ دُوْنَ الْكِنَايَةِ فَاِنَّهَا اَيْضًا حَقِيْقَةٌ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهٖ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ لِاَنَّا نَقُوْلُ هٰذَا فَاسِدٌ عَلٰى رَأْيِ الْمُصَنِّفِ لِاَنَّ الْكِنَايَةَ لَمْ تُسْتَعْمَلْ عِنْدَهٗ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ بَلْ اِنَّمَا اُسْتُعْمِلَتْ فِيْ لَازِمِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ مَعَ جَوَازِ اِرَادَةِ الْمَلْزُوْمِ وَسَيَجِيْءُ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ

ترجمہ:- پس مجاز خارج ہوگیا اس بات سے کہ اپنے مجازی معنیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے موضوع ہو کیونکہ مجازی معنیٰ پر مجاز کی دلالت قرینہ کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ بذاتہٖ ۔ نہ کہ مشترک اس لئے کہ وہ خارج نہیں ہوا۔ کیونکہ مشترک چند معانی میں سے ہر ایک پر بذاتہٖ دلالت کرنے کے لئے متعین کیا گیا ہے اور عارضِ اشتراک کی وجہ سے ان چند معانی میں سے بالتعیین ایک کا مفہوم نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے پس لفظ قرء مثلاً ایک بار طہر پر اور ایک بار حیض پر بنفسہٖ دلالت کرنے کے لئے معین کیا گیا ہے پس یہ موضوع ہوگا اکثر نسخوں میں دون المشترک کے بجائے دون الکنایہ ہے۔ حالانکہ یہ سہو ہے۔ کیونکہ اس سے اگر یہ ارادہ کیا جائے کہ کنایہ اپنے معنیٰ اصلی کی طرف نسبت کرتے ہوئے موضوع ہے تب تو مجاز بھی ایسا ہی ہے کیونکہ لفظ اسد، رأیت اسدا یرمی، میں حیوان مفترس کے لئے موضوع ہے اگر چہ اس میں استعمال نہیں کیا گیا اور اگر یہ ارادہ کیا جائے کہ وہ اپنے معنیٰ کنائی یعنی معنیٰ اصلی کے لازم کی طرف نسبت کرتے ہوئے موضوع ہے تو اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ کنایہ اس معنیٰ پر بذاتہٖ دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قرینہ کے واسطہ سے دلالت کرتا ہے یہ نہ کہا جائے کہ اس کے قول بنفسہٖ کے معنیٰ

یہ ہیں کہ بغیر ایسے قرینہ کے جو موضوع لہٗ کے ارادہ سے روکنے والا ہو یا قرینہ لفظیہ کے بغیر (دلالت کرے) پس اس صورت میں وضع کی تعریف سے مجاز نکل جائے گا نہ کہ کنایہ کیونکہ ہم کہیں گے کہ وضع کی تعریف میں موضوع کو لینا غلط ہے کیونکہ اس پر دور لازم آئے گا۔ اسی طرح قرینہ کو لفظیہ میں منحصر کرنا (بھی غلط ہے) کیونکہ کبھی مجاز کا قرینہ معنوی ہوتا ہے یہ بھی نہ کہا جائے کہ کلام کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف سے مجاز نکل گیا نہ کہ کنایہ کیونکہ کنایہ بھی حقیقت ہے جیسا کہ صاحبِ مفتاح نے اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ مصنف کی رائے پر غلط ہے، کیونکہ ان کے نزدیک کنایہ موضوع لہٗ میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ لازم موضوع لہٗ میں مستعمل ہوتا ہے ارادۂ ملزوم کے جائز ہونے کے ساتھ اس کی مزید تحقیق عنقریب آئے گی۔

تشریح:- وضع کی تعریف میں بنفسہٖ کی جو قید ہے اس پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف کہتے ہیں کہ بنفسہٖ کی قید سے مجاز خارج ہو گیا کیونکہ مجازی معنیٰ پر مجاز کی دلالت بنفسہٖ نہیں ہوتی بلکہ قرینہ کے واسطہ سے ہوتی ہے ہاں مشترک داخل ہے کیونکہ لفظ مشترک اپنے ہر معنیٰ پر بنفسہٖ دلالت کرتا ہے قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا جیسے لفظ قرء کہ یہ طہر اور حیض میں سے ہر ایک پر بنفسہٖ دلالت کرتا ہے، رہا اشتراک بین المعنیین کی وجہ سے معین طور پر کسی ایک کا مفہوم نہ ہونا، سو یہ دلالت بنفسہٖ کے منافی نہیں ہے کیونکہ مشترک میں قرینہ کی احتیاج تو صرف تعیین مراد کے لئے ہوتی ہے نہ کہ اصلِ دلالت کے لئے لہٰذا مشترک موضوع ہوگا برخلاف مجاز کے کہ وہ نفسِ دلالت میں قرینہ کا محتاج ہوتا ہے پس وہ غیر موضوع ہوگا اور وضع کی تعریف سے خارج ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں بجائے دون المشترک کے دون الکنایۃ ہے جو کاتب یا مصنف کا سہو ہے کیونکہ اگر کنایہ سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے اصلی معنیٰ کے اعتبار سے موضوع ہے تو اس صورت میں بلاشبہ کنایہ وضع کی تعریف میں داخل رہے گا، لیکن اس وقت مجاز بھی داخل رہے گا کیونکہ مجاز بھی اپنے اصلی معنیٰ کے اعتبار سے موضوع ہے جیسے: "رأیت اسدا یرمی" میں اسد حیوان مفترس کے لئے موضوع ہے، اگر چہ اس میں استعمال نہیں کیا گیا اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ وہ اپنے کنائی معنیٰ یعنی معنیٰ اصلی کے لازم کے اعتبار سے موضوع ہے تو یہ ظاہر الفساد ہے کیونکہ کنایہ اس پر بنفسہٖ دلالت نہیں کرتا بلکہ قرینہ کے واسطہ سے دلالت کرتا ہے۔ لایقال معنی قولہ بنفسہ الخ سے بعض حضرات نے مصنف سے جو سہو ہوا ہے اس کو دور کرنے کے لئے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ کنایہ اپنے لازمی معنیٰ کے اعتبار سے موضوع ہے مگر اس کا فاسد ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وضع کی تعریف میں بنفسہٖ کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسے قرینہ کے بغیر دلالت کرے جو موضوع لہٗ کے ارادے سے مانع ہو یا قرینہ لفظیہ کے بغیر دلالت کرے، پس اس صورت میں وضع کی تعریف سے مجاز خارج ہو جائے گا کیونکہ اس میں دلالت اس قرینہ کے واسطہ سے ہے جو معنیٰ موضوع لہٗ مراد لینے سے مانع ہو اور کنایہ

وضع کی تعریف سے خارج نہیں ہوگا بلکہ داخل رہے گا۔ کیونکہ اس میں دلالت اگر چہ قرینہ کی وجہ سے ہوتی ہے لیکن یہ قرینہ معنیٰ موضوع لہٗ سے مانع نہیں ہوتا بلکہ معنیٰ لازم کے ساتھ معنیٰ موضوع لہٗ بھی مراد لے سکتے ہیں، پس ایسا ہو گیا گویا اس میں قرینہ مذکور ہی نہیں ہے۔ شارح نے اس جواب کو دو وجہوں سے رد کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے، کیونکہ وضع کی تعریف میں بنفسہ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے اور بنفسہ کا مطلب بیان کیا گیا ہے: من غیر قرینة مانعة عن ارادة الموضوع لہ گویا وضع کی تعریف میں لفظ موضوع لہٗ مذکور ہوا پس وضع کی معرفت موضوع لہٗ کی معرفت پر موقوف ہوئی حالانکہ موضوع لہٗ کی معرفت خود وضع کی معرفت پر موقوف ہے، پس ایک شئ موقوف بھی ہوئی اور موقوف علیہ بھی اور یہ بھی دور ہے جو باطل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جواب میں قرینہ کو صرف لفظیہ میں منحصر کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے: او من غیر قرینة لفظية حالانکہ یہ قطعاً غلط ہے، کیونکہ قرینہ مجاز کبھی معنوی بھی ہوتا ہے۔ لا یقال معنی الکلام سے دوسرا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ دون الکنایہ کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف سے مجاز خارج ہو گیا برخلاف کنایہ کے کہ وہ سکا کی کی تصریح کے مطابق حقیقت کے افراد میں داخل ہے؛ کیونکہ کنایہ اس کے نزدیک یہ ہے کہ: لفظ، موضوع لہٗ میں استعمال ہو اور اس کے لازم معنیٰ مراد ہوں۔ شارح کہتے ہیں: کہ مصنف کی رائے کے مطابق یہ جواب بھی فاسد ہے، کیونکہ مصنف کے نزدیک کنایہ نہ حقیقت ہے نہ مجاز، حقیقت تو اس لئے نہیں کہ کنایہ مصنف کے نزدیک موضوع لہٗ میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ موضوع لہٗ کے لازم میں استعمال کیا جاتا ہے اور ملزوم کا مراد لینا جائز ہوتا ہے اور مجاز اس لئے نہیں کہ لازم موضوع لہٗ میں مستعمل ہونے کے ساتھ ملزوم یعنی موضوع لہٗ کا مراد لینا جائز ہے حالانکہ مجاز کے ساتھ، حقیقت کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔

وَالْقَوْلُ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهٖ ظَاهِرُهٗ فَاسِدٌ يَعْنِيْ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّ دَلَالَةَ الْاَلْفَاظِ عَلٰى مَعَانِيْهَا لَا تَحْتَاجُ اِلَى الْوَضْعِ بَلْ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى مُنَاسَبَةٌ طَبِيْعِيَّةٌ تَقْتَضِيْ دَلَالَةَ كُلِّ لَفْظٍ عَلٰى مَعْنَاهُ لِذَاتِهٖ فَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ وَجَمِيْعُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ هٰذَا الْقَوْلَ فَاسِدٌ مَادَامَ مَحْمُوْلًا عَلٰى مَا يُفْهَمُ مِنْهُ ظَاهِرًا لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى لَوْ كَانَتْ لِذَاتِهٖ كَدَلَالَتِهٖ عَلٰى اللَّافِظِ لَوَجَبَ اَنْ لَا تَخْتَلِفَ اللُّغَاتُ بِاخْتِلَافِ الْاُمَمِ وَاَنْ يَفْهَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مَعْنٰى كُلِّ لَفْظٍ لِعَدَمِ انْفِكَاكِ الْمَدْلُوْلِ عَنِ الدَّلِيْلِ وَلَامْتَنَعَ اَنْ يُجْعَلَ اللَّفْظُ بِوَاسِطَةِ الْقَرِيْنَةِ بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ دُوْنَ الْحَقِيْقِيِّ لِاَنَّ مَا بِالذَّاتِ لَا يَزُوْلُ بِالْغَيْرِ وَلَامْتَنَعَ نَقْلُهٗ مِنْ مَعْنًى اِلٰى مَعْنًى اٰخَرَ بِحَيْثُ لَا يُفْهَمُ مِنْهُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ اِلَّا الْمَعْنَى الثَّانِيْ وَقَدْ تَاَوَّلَهٗ اَيِ الْقَوْلَ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهٖ السَّكَّاكِيُّ اَيْ صَرَفَهٗ عَنْ ظَاهِرِهٖ وَقَالَ اِنَّهٗ تَنْبِيْهٌ عَلٰى مَا عَلَيْهِ

لَمَّةُ عِلْمَيِ الْاِشْتِقَاقِ وَالتَّصْرِيْفِ مِنْ اَنَّ لِلْحُرُوْفِ فِيْ اَنْفُسِهَا خَوَاصَّ بِهَا تَخْتَلِفُ كَالْجَهْرِ وَالْهَمْسِ وَالشِّدَّةِ وَالرَّخَاوَةِ وَالتَّوَسُّطِ بَيْنَهُمَا وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَتِلْكَ الْخَوَاصُّ تَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْعَالِمُ بِهَا اِذَا اَخَذَ فِيْ تَعْيِيْنِ شَيْءٍ مُرَكَّبٍ مِنْهَا لِمَعْنًى لَا يُهْمِلُ التَّنَاسُبَ بَيْنَهُمَا قَضَاءً لِحَقِّ الْحِكْمَةِ كَالْفَصْمِ بِالْفَاءِ الَّذِيْ هُوَ حَرْفٌ رَخْوٌ لِكَسْرِ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَبِيْنَ اَوِ الْقَصْمِ بِالْقَافِ الَّذِيْ هُوَ حَرْفٌ شَدِيْدٌ لِكَسْرِ الشَّيْءِ حَتّٰى يَبِيْنَ وَاَنَّ لِهَيْئَاتِ تَرْكِيْبِ الْحُرُوْفِ اَيْضًا خَوَاصَّ كَالْفَعَلَانِ وَالْفَعَلٰى بِالتَّحْرِيْكِ لِمَا فِيْهِ حَرَكَةٌ كَالنَّزَوَانِ وَالْحَيَدٰى وَكَذَا بَابُ فَعُلَ بِالضَّمِّ مِثْلَ شَرُفَ وَكَرُمَ لِلْاَفْعَالِ الطَّبْعِيَّةِ اللَّازِمَةِ

ترجمہ:- اور لذاتہ لفظ کی دلالت کا قول، بظاہر فاسد ہے، یعنی بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ الفاظ کی دلالت ان کے معانی پر وضع کی محتاج نہیں ہے بلکہ لفظ اور معنیٰ میں ایک طبعی مناسبت ہوتی ہے جو (اس بات کا تقاضہ کرتی ہے) کہ لفظ اپنے معنیٰ پر بذاتہ دلالت کرے پس مصنف اور تمام محققین اس طرف گئے کہ یہ قول فاسد ہے جب تک کہ اس قول کو اس کے ظاہری مفہوم پر رکھا جائے اس لئے کہ لفظ کی دلالت معنیٰ پر اگر لذاتہ ہو جیسا کہ لفظ کی دلالت لافظ پر تو یہ ضروری ہوگا کہ امتوں کے اختلاف کی وجہ سے لغات مختلف نہ ہوں اور یہ کہ ہر شخص ہر لفظ کے معنیٰ کو سمجھ لیا کرے، کیونکہ دلیل سے مدلول کا انفکاک نہیں ہوتا اور ممتنع ہوگا یہ کہ لفظ کو کسی قرینہ کے واسطہ سے اس طریقہ پر کیا جائے کہ وہ مجازی معنیٰ پر دلالت کرے نہ کہ حقیقی پر کیونکہ ما بالذات غیر کے ذریعہ زائل نہیں ہوتا اور لفظ کو ایک معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف اس طرح نقل کرنا بھی ممتنع ہوگا کہ اطلاق کے وقت صرف ثانی معنیٰ ہی مفہوم ہوں اور اس کے یعنی بذاتہ لفظ کے دلالت کرنے کے قول کی سکا کی نے تاویل کی ہے یعنی اس کو اس کے ظاہر سے پھیرا ہے اور کہا ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ کس مذہب پر علماء اشتقاق اور تصریف ہیں یعنی حروف کے فی نفسہٖ کچھ خواص ہوتے ہیں، جن کے ذریعہ وہ مختلف ہوتے ہیں جیسے جہر، ہمس، شدت، رخاوت اور ان دونوں کے درمیان توسط وغیرہ اور یہ خواص اس بات کے مقتضی ہیں کہ ان کا جاننے والا جب ایسے حروف سے مرکب ہونے والے لفظ کو کسی معنیٰ کے لئے متعین کرے تو وہ بمقتضائے حکمت ان کے باہمی تناسب کو ترک نہ کرے جیسے فصم فا کے ساتھ جو حروف رخوہ میں سے ہے اس طرح توڑنے کے لئے ہے کہ اجزاء جدا نہ ہوں اور قصم قاف کے ساتھ جو حرف شدید ہے اس طرح توڑنے کے لئے ہے کہ اجزاء جدا ہو جائیں اور ترکیب حروف کی ہیئتوں کے بھی خواص ہیں جیسے فعلان اور فعلیٰ متحرک اس کے لئے ہے جس میں حرکت ہو، جیسے نزوان، حیدیٰ اسی طرح باب فعُل مثلاً شرُف، کرُم، افعال طبعیہ لازم کے لئے ہیں۔

تشریح:۔ اس مقام کا حاصل یہ ہے کہ کسی لفظ کا ایک معنیٰ پر دلالت کرنا اس کے لئے مخصِّص کا پایا جانا ضروری ہے، کیونکہ لفظ کی نسبت تمام معانی کی طرف برابر ہے، لہٰذا کسی ایک معنیٰ پر لفظ کا دلالت کرنا بغیر مخصص کے نہیں ہوسکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ مخصص کیا ہے، سو اس میں چار احتمال ہیں: (۱) مخصص ذات لفظ ہو (۲) مخصص ذاتِ واضع ہو (۳) مخصص غیر واضع ہو (۴) واضع اور غیر واضع دونوں ہوں۔ محققین کا مذہب یہ ہے کہ مخصص ذات واضع ہے اور واضع باری تعالیٰ ہیں۔ جیسا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے ذکر کیا ہے کہ تمام الفاظ اللہ تعالیٰ نے وضع کئے ہیں جن پر بندوں کو بذریعہ وحی مطلع کیا ہے یا ان میں علم بدیہی پیدا کر کے مطلع کیا ہے ابو ہاشم فرماتے ہیں کہ لغات کے واضع بنو آدم ہیں۔ شیخ ابو اسحاق اسفرائنی فرماتے ہیں کہ بعض الفاظ کا مخصص تو اللہ ہے اور بعض کا انسان ہے۔ عباد بن سلیمان صیمری اور ان کے متبعین فرماتے ہیں: کہ مخصص ذات لفظ ہے یعنی الفاظ اپنے اپنے معانی پر دلالت کرنے میں واضع کی وضع کے محتاج نہیں ہیں بلکہ ان میں ذاتی اور طبعی طور پر مناسبت ہوتی ہے جس کی وجہ سے ہر لفظ ذاتی طور پر اپنے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے فاضل مصنف اور محققین کہتے ہیں کہ اس قول میں اگر کوئی تاویل نہ کی جائے تو یہ قول ظاہر الفساد ہے، جس کی کئی وجہیں ہیں۔ (۱) اگر لفظ کی دلالت معنیٰ پر لذاتہٖ ہو جیسا کہ لفظ کی دلالت لافظ پر یعنی اس کے وجود اور اس کی حیات پر تو یہ بات لازم آئے گی کہ امتوں کے اختلاف سے لغات مختلف نہ ہوں کیونکہ ما بالذات کبھی جدا نہیں ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ امتوں اور قرون کے اختلاف سے لغات میں اختلاف موجود ہے جیسے لفظ سوء ترکی زبان میں اس کے معنیٰ پانی کے ہیں اور فارسی میں جانب کے ہیں اور عربی میں قبیح کے ہیں۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ لفظ کی دلالت ذاتی نہیں ہے۔ (۲) اگر لفظ کی دلالت ذاتی ہوتی تو ہر شخص ہر لفظ کے معنیٰ بلا دقت سمجھ لیا کرتا، کیونکہ لفظ دال ہے اور معنیٰ مدلول ہے اور دلیل سے مدلول جدا نہیں ہوتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ لفظ کی اپنے معنیٰ پر دلالت ذاتی نہیں ہے۔ (۳) لفظ قرینہ کے واسطہ سے مجازی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جیسے: "رأیت اسدا یرمی" میں لفظ یرمی کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اسد کے مجازی معنیٰ (رجل شجاع) مراد ہیں۔ اگر لفظ کی دلالت ذاتی ہوتی تو کوئی لفظ بھی مجازی معنیٰ پر دلالت نہ کرتا، بلکہ سب کی دلالت حقیقی معنیٰ پر ہوتی، کیونکہ ما بالذات (حقیقی معنیٰ) غیر (قرینہ) کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ بہت سے الفاظ مجازی معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں (۴) اگر لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر ذاتی ہوتی تو لفظ کو ایک معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف اس طور پر نقل کرنا کہ اطلاق کے وقت معنیٰ منقول الیہ ہی مفہوم ہوں اس کے علاوہ دوسرے معنیٰ مفہوم نہ ہوں باطل اور ممتنع ہوتا، حالانکہ یہ بات باطل نہیں ہے، کیونکہ اعلام منقولہ میں یہ بات باطل نہیں ہے بلکہ ممکن ہے، مثلاً: لفظ صلاۃ کے حقیقی معنیٰ دعاء کے ہیں پھر اس کو ارکانِ مخصوصہ کی طرف نقل کیا گیا تو اب جب بھی لفظ صلاۃ بولا جاتا ہے اس سے اس کے معنیٰ منقول الیہ ہی مفہوم ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرے معنیٰ مفہوم نہیں ہوتے۔ الحاصل اگر لفظ کی دلالت اس کے معنیٰ پر ذاتی ہوتی تو مذکورہ چار امور لازم آتے حالانکہ یہ چاروں

باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتا ہے اس لئے لفظ کا اپنے معنیٰ پر لذاتہٖ دلالت کرنا بھی باطل ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ سکاکی نے قول مذکور کو اس کے ظاہر سے پھیر کر یہ تاویل کی ہے کہ اس کے قائل یعنی عباد بن سلیمان معتزلی اپنے اس قول سے وہ مطلب مراد لیتے ہیں جو علماء اشتقاق اور علماء صرف بیان کرتے ہیں کہ بذات خود الفاظ کے کچھ خواص ہوتے ہیں جس کی وجہ سے ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، جیسے: جہر، ہمس، شدت، رخاوۃ، توسط، استعلاء وغیرہ یہ خواص اس بات کا تقاضہ کرتے ہیں کہ جو شخص ان کو معلوم کرنے کے بعد ان حروف سے مرکب شدہ الفاظ کو کسی معنیٰ کے لئے متعین کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس مناسبت کو نظر انداز نہ کرے جو قدرت نے بمقتضائے حکمت لفظ اور معنیٰ میں رکھی ہے مثلاً وہ لفظ جس کو ایسے حرف سے شروع کیا گیا ہو جو نرمی پر دلالت کرتا ہے تو اس کو ایسے معنیٰ کے لئے وضع کرنا چاہئے جس میں نرمی ہو جیسے لفظ فصم جس کے شروع میں فاء حروف رخوہ میں سے ہے، شی کو اس طرح توڑنے کے لئے موضوع ہے کہ اجزاء جدا نہ ہوں اور لفظ قصم جس کے شروع میں قاف حروفِ شدیدہ میں سے ہے شی کو اس طرح توڑنے کے لئے موضوع ہے کہ اجزاء جدا ہو جائیں۔ نیز حروف کی ترکیب کی ہیئتوں کے بھی کچھ خواص ہوتے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے جیسے فَعَلَان اور فَعَلیٰ جیسے نَزَوَان اور حَیَدیٰ کہ ان اوزان میں عین کلمہ پر حرکت ہے لہٰذا معنیٰ میں بھی حرکت کا لحاظ کیا گیا، چنانچہ نزوان کے معنیٰ ہیں نر کا مادہ پر کودنا اور ظاہر ہے یہ کام بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح حیدی وہ گدھا جس کی حرکت سے خوشی کے آثار ظاہر ہوں اسی طرح باب فَعُل جیسے: شَرُف اور کَرُم ان افعال کے لئے موضوع ہیں جو طبعیہ لازمہ ہوں کیونکہ عین کلمہ پر جو ضمہ ہے یہ ضم سے ہے اور ضم عدمِ انبساط کے مناسب ہے پس ضمہ کو ان افعالِ طبعیہ پر دال قرار دیا گیا جو ان کی ذوات کے لئے لازم ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ ضم محتاج ہے انضمام شفتین یعنی ہونٹوں کے ملنے کا۔ پس مناسب ہے کہ اس کا مدلول کسی ذات کے ساتھ مضموم یعنی لازم ہو۔

وَالْمَجَازُ فِي الْأَصْلِ مَفْعَلٌ مِنْ جَازَ الْمَكَانَ يَجُوْزُهُ إِذَا تَعَدَّاهُ نُقِلَ إِلَى الْكَلِمَةِ الْجَائِزَةِ أَيِ الْمُتَعَدِّيَةِ مَكَانَهَا الْأَصْلِيَّ أَوِ الْكَلِمَةِ الْمُجَوَّزِ بِهَا عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ جَازُوْا بِهَا وَعَدَّوْهَا مَكَانَهَا الْأَصْلِيَّ كَذَا ذَكَرَ الشَّيْخُ فِي أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ مِنْ قَوْلِهِمْ جَعَلْتُ كَذَا مَجَازًا إِلَى حَاجَتِي أَيْ طَرِيْقًا عَلَى أَنَّ مَعْنَى جَازَ الْمَكَانَ سَلَكَهُ فَإِنَّ الْمَجَازَ طَرِيْقٌ إِلَى تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ فَالْمَجَازُ مُفْرَدٌ وَمُرَكَّبٌ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ فَعَرَّفُوْا كُلًّا عَلَى حِدَةٍ أَمَّا الْمُفْرَدُ فَهُوَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ إِحْتَرَزَ بِهَا عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْإِسْتِعْمَالِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَجَازٍ

وَلَا حَقِيقَةٌ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ اِحْتَرَزَ بِهِ عَنِ الْحَقِيقَةِ مُرْتَجَلًا كَانَ اَوْ مَنْقُولًا اَوْ غَيْرَهُمَا وَقَوْلُهُ فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وُضِعَتْ وَقَيَّدَ بِذٰلِكَ لِيَدْخُلَ الْمَجَازُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وُضِعَ لَهُ فِي اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ كَلَفْظِ الصَّلٰوةِ اِذَا اِسْتَعْمَلَهُ الْمُخَاطِبُ بِعُرْفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ مَجَازًا فَاِنَّهُ وَاِنْ كَانَ مُسْتَعْمَلًا فِيمَا وُضِعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ فَلَيْسَ بِمُسْتَعْمَلٍ فِيمَا وُضِعَ لَهُ فِي الْاِصْطِلَاحِ الَّذِي بِهِ وَقَعَ التَّخَاطُبُ اَعْنِي الشَّرْعَ وَلِيَخْرُجَ مِنَ الْحَقِيقَةِ مَا يَكُونُ لَهُ مَعْنًى اٰخَرُ بِاِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ كَلَفْظِ الصَّلٰوةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ بِحَسَبِ الشَّرْعِ فِي الْاَرْكَانِ الْمَخْصُوصَةِ فَاِنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهُ كَلِمَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ لٰكِنْ بِحَسَبِ اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ وَهُوَ اللُّغَةُ لَا بِحَسَبِ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ وَهُوَ الشَّرْعُ عَلٰى وَجْهٍ يَصِحُّ مُتَعَلِّقٌ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ مَعَ قَرِينَةِ عَدَمِ اِرَادَتِهِ اَيْ اِرَادَةِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَلَا بُدَّ لِلْمَجَازِ مِنَ الْعَلَاقَةِ لِيَتَحَقَّقَ الْاِسْتِعْمَالُ عَلٰى وَجْهٍ يَصِحُّ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِكَوْنِهِ عَلٰى وَجْهٍ يَصِحُّ وَاشْتَرَطَ الْعَلَاقَةَ لِيَخْرُجَ الْغَلَطُ مِنْ تَعْرِيفِ الْمَجَازِ كَقَوْلِنَا خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ مُشِيرًا اِلَى الْكِتَابِ لِاَنَّ هٰذَا الْاِسْتِعْمَالَ لَيْسَ عَلٰى وَجْهٍ يَصِحُّ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهِ مَعَ قَرِينَةِ عَدَمِ اِرَادَتِهِ لِيَخْرُجَ وَالْكِنَايَةِ لِاَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ مَعَ جَوَازِ اِرَادَةِ مَا وُضِعَتْ لَهُ

ترجمہ:- اور مجاز دراصل مفعل کے وزن پر جاز المکان یجوزہ سے ماخوذ ہے جب وہ اس جگہ سے تجاوز کر جائے اس کو اس کلمہ کی طرف نقل کیا گیا جو اپنے اصلی مکان سے متجاوز ہو یا اس کلمہ کی طرف جس کے ذریعہ تجاوز کیا گیا ہو اس طور پر کہ اہل بیان اس کے ذریعہ اس کے اصلی مکان سے تجاوز کرتے ہیں، شیخ نے اسرار البلاغہ میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔ مصنف نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہی ہے کہ ان کا قول جعلت کذا مجازا الی حاجتی بمعنی طریق سے ماخوذ ہے بایں معنی کہ جاز المکان یعنی راستہ میں چلنا ہے۔ کیونکہ مجاز بھی اپنے معنی کے تصور کا ایک طریق ہے پس مجاز مفرد ہے اور مرکب اور یہ دونوں مختلف ہیں اسلئے علماء نے ہر ایک کی علیحدہ تعریف کی ہے، بہر حال مجاز مفرد وہ کلمہ ہے جو مستعمل ہو اس کے ذریعہ اس کلمہ سے احتراز کیا ہے جو ابھی استعمال نہ ہوا ہو کیونکہ وہ نہ مجاز ہے اور نہ حقیقت غیر ماوضع لہ میں۔ اس کے ذریعہ حقیقت سے احتراز کیا ہے مرتجل ہو یا منقول ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو اور اس کا قول: "فی اصطلاح بہ التخاطب" اس کے قول وضعت کے متعلق ہے اور اس کے ذریعہ مقید کیا گیا تاکہ وہ مجاز جو دوسری اصطلاح میں ماوضع لہ میں استعمال کیا گیا ہو داخل ہو جائے جیسے لفظ صلاۃ جب مخاطب اس کو بعرف شرع مجازاً دعاء میں استعمال کرے کیونکہ یہ اگرچہ فی الجملہ موضوع لہ میں مستعمل ہے لیکن اس اصطلاح

میں موضوع لہٗ میں مستعمل نہیں ہے جس میں تخاطب ہو رہا ہے یعنی اصطلاحِ شرع اور تا کہ نکل جائے حقیقت سے وہ لفظ جس کے کوئی اور معنیٰ ہوں دوسری اصطلاح کے اعتبار سے جیسے لفظ صلاۃ جو باعتبار شرع کے ارکانِ مخصوصہ میں مستعمل ہے اس پر یہ صادق آتا ہے کہ ہر ایک کلمہ ہے جو غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہے لیکن یہ صادق آنا دوسری اصطلاح یعنی لغت کے اعتبار سے ہے نہ کہ اس اصطلاح کے اعتبار سے جس میں تخاطب ہو رہا ہے اور وہ شرع ہے صحیح طریقہ پر المستعملۃ کے متعلق ہے موضوع لہٗ مراد نہ ہونے کے قرینہ کے ساتھ۔ پس مجاز کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے تا کہ صحیح طریقہ پر استعمال متحقق ہو سکے اور صحیح طریقہ پر ہونے کی اور علاقہ کے پائے جانے کی قید اس لئے لگائی ہے تا کہ مجاز کی تعریف سے غلط خارج ہو جائے جیسے کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہمارا قول: خذ ھٰذا الفرس، کیونکہ یہ استعمال صحیح طریقہ پر نہیں ہے اور مع قرینۃ عدم ارادتہ کی قید اس لئے لگائی ہے تا کہ کنایہ خارج ہو جائے کیونکہ کنایہ غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہوتا ہے موضوع لہٗ کے ارادے کے جواز کے ساتھ۔

تشریح:- مجاز مصدر میمی ہے اصل میں مَفْعَلٌ کے وزن پر مَجْوَزٌ تھا واؤ کی حرکت ماقبل کو دے کر واؤ کو الف سے بدل دیا، کیونکہ مشتقات، صحت اور اعلال میں اپنے فعل ماضی مجرد کے تابع ہوتے ہیں پس چونکہ اس کے ماضی یعنی جاز میں یہ ہی تعلیل ہوئی ہے اس لئے اس میں بھی یہ ہی تعلیل کی گئی یہ جاز المکان یجوز سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ تجاوز کرنے کے ہیں پھر اصطلاح میں مصدریت سے اُس کلمہ کی طرف نقل کیا گیا ہے جو غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہو بایں معنیٰ کہ وہ اپنے اصلی مکان سے تجاوز کر گیا ہے یہ اس وقت ہوگا جب وہ فاعل کے معنیٰ میں ہو یا اُس کلمہ کی طرف جس کے ذریعہ تجاوز کیا گیا ہو بایں معنیٰ کہ اہلِ بیان اس کے ذریعہ اس کے اصلی مکان سے تجاوز کرتے ہیں یہ اس وقت ہوگا جب مجاز مفعول کے معنیٰ میں ہو۔ شیخ نے اسرار البلاغۃ میں یہ ہی ذکر کیا ہے۔ مصنفؒ نے ایضاح میں کہا ہے کہ یہ مکان الجواز بمعنی طریق ہے جو جعلت کذا مجازا الیٰ حاجتی سے ماخوذ ہے پھر غیر موضوع لہٗ میں مستعمل کلمہ کے لئے نقل کر لیا گیا بایں معنیٰ کہ وہ مراد کے تصور کا طریق ہے مجاز کی تعریف اور تحقیق کرنے کے بعد مصنف اس کی تقسیم کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں: مفرد اور مرکب، یہ دونوں چونکہ مختلف ہیں اس لئے لوگوں نے ہر ایک کی علیحدہ تعریف کی ہے پس مجاز مفرد وہ کلمہ ہے جس کو اُس اصطلاح کے اعتبار سے جس میں گفتگو ہو رہی ہے غیر موضوع لہٗ میں صحیح طور پر ایسے قرینہ کے ہوتے ہوئے استعمال کیا جائے جو قرینہ معنیٰ موضوع لہٗ مراد لینے سے مانع ہو تعریف میں المستعملۃ کے ذریعہ وہ کلمہ خارج ہو گیا جو ابھی استعمال میں نہ آیا ہو کیونکہ استعمال سے پہلے کلمہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز، غیر ما وضعت لہ کے ذریعہ حقیقت سے احتراز ہو گیا عام ازیں کہ وہ مرتجل ہو جیسے: لفظ اسد یا منقول ہو جیسے: داب اور

صلاۃ مرتجل وہ لفظ ہے جو ابتداءً کسی معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہو، کسی شی سے نقل کئے بغیر اور منقول وہ لفظ ہے جو ایک معنیٰ کے لئے موضوع ہونے کے بعد کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہو بشرطیکہ معنیٰ اول متروک ہو گئے ہوں مثلاً لفظ دابہ، کل مایدب علی الارض کے لئے موضوع تھا مگر اس کو چوپایہ کے لئے نقل کرلیا گیا اور صلاۃ دعاء کے لئے موضوع تھا مگر اس کو ارکانِ مخصوصہ کے لئے نقل کرلیا گیا۔ اور دونوں میں معنیٰ اول کو چھوڑ دیا گیا۔ فی اصطلاح بہ التخاطب وضعت کے متعلق ہے اور اس قید کے ذریعہ اُس مجاز کو داخل کرلیا گیا جو کسی دوسری اصطلاح کے اعتبار سے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو جیسے: لفظ صلاۃ کو جب متکلم شرع کے اعتبار سے دعاء کے معنیٰ میں استعمال کرے تو یہ مجاز اگرچہ بعض اصطلاحات یعنی لغت کے اعتبار سے موضوع لہٗ میں مستعمل ہے لیکن جس اصطلاح میں گفتگو ہو رہی ہے یعنی شرع اس کے لحاظ سے غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہے۔ نیز اس قید کے ذریعہ حقیقت کے بعض افراد خارج ہو گئے، جیسے: لفظ صلاۃ جبکہ اس کو شریعت کی اصطلاح میں ارکانِ مخصوصہ میں استعمال کیا جائے۔ تو اس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ کلمہ غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہے لیکن جس اصطلاح میں گفتگو ہو رہی ہے اس کے لحاظ سے موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اس لئے یہ خارج ہو گیا۔ علی وجہ المستعملۃ کے ساتھ متعلق ہے یعنی کلمہ غیر موضوع لہٗ میں صحیح طریقہ پر استعمال ہو اور موضوع لہٗ مراد نہ ہونے پر قرینہ ہو الحاصل مجاز کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ صحیح طریقہ پر استعمال متحقق ہو سکے، صحیح طریقہ ہونے کی اور علاقہ کے پائے جانے کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ مجاز کی تعریف سے غلط خارج ہو جائے، جیسے ہمارا قول: خذ ھذا الفرس کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کیونکہ یہ استعمال صحیح طریقہ پر نہیں ہے۔ مع قرینۃ کی قید لگا کر کنایہ کو خارج کیا ہے کیونکہ کنایہ میں معنیٰ موضوع لہٗ کے لازم کے ساتھ ملزوم یعنی موضوع لہٗ کا ارادہ کرنا بھی جائز ہے۔

وَكُلٌّ مِنْهُمَا اَیْ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لُغَوِيٌّ وَشَرْعِيٌّ وَعُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَهُوَ مَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهٗ كَالنَّحْوِيِّ وَالصَّرْفِيِّ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اَوْ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَهُوَ مَالَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهٗ وَهٰذِهِ النِّسْبَةُ فِي الْحَقِيْقَةِ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْوَاضِعِ فَاِنْ كَانَ وَاضِعُهَا وَاضِعُ اللُّغَةِ فَلُغَوِيَّةٌ وَاِنْ كَانَ الشَّارِعُ فَشَرْعِيَّةٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَفِي الْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ الْاِصْطِلَاحِ الَّذِیْ وَقَعَ الْاِسْتِعْمَالُ فِیْ غَيْرِ مَاوُضِعَتْ لَهٗ فِیْ ذٰلِكَ الْاِصْطِلَاحِ فَاِنْ كَانَ هُوَ اِصْطِلَاحُ اللُّغَةِ فَالْمَجَازُ لُغَوِيٌّ وَاِنْ كَانَ اِصْطِلَاحُ الشَّرْعِ فَشَرْعِيٌّ وَاِلَّا فَعُرْفِيٌّ عَامٌّ اَوْ خَاصٌّ كَاَسَدٍ لِلسَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّهٗ حَقِيْقَةٌ لُغَوِيَّةٌ فِي السَّبُعِ وَمَجَازٌ لُغَوِيٌّ فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَصَلٰوةٍ لِلْعِبَادَةِ الْمَخْصُوْصَةِ وَالدُّعَاءِ فَاِنَّهَا حَقِيْقَةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْعِبَادَةِ مَجَازٌ شَرْعِيٌّ فِي الدُّعَاءِ وَفِعْلٍ لِلَّفْظِ

الْمَخْصُوْصِ اَعْنِیْ مَادَلَّ عَلٰی مَعْنًی فِیْ نَفْسِهٖ مُقْتَرِنٍ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْحَدَثِ فَاِنَّهٗ حَقِیْقَةٌ عُرْفِیَّةٌ خَاصَّةٌ اَعْنِیْ نَحْوِیَّةٌ فِی اللَّفْظِ مَجَازٌ نَحْوِیٌّ فِی الْحَدَثِ وَ دَابَّةٍ لِلذِّیْ الْاَرْبَعِ وَالْاِنْسَانِ فَاِنَّهَا حَقِیْقَةٌ عُرْفِیَّةٌ عَامَّةٌ فِی الْاَوَّلِ مَجَازٌ عُرْفِیٌّ عَامٌّ فِی الثَّانِیْ

ترجمہ:- اور حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک لغوی ہے، شرعی ہے، عرفی ہے، عرفی خاص ہو اور وہ وہ ہے جس کا ناقل متعین ہو جیسے نحوی، صرفی وغیرہ یا عرف عام ہو اور وہ وہ ہے جس کا ناقل متعین نہ ہو اور یہ نسبت حقیقت میں واضع کے اعتبار سے ہے۔ پس اگر اس کا واضع، واضعِ لغت ہو تو حقیقت لغویہ ہے اور اگر شارع ہو تو حقیقتِ شرعیہ ہے اور (باقی کو) اس پر قیاس کیجئے۔ اور مجاز میں اس اصطلاح کے اعتبار سے ہے جس اصطلاح کے اعتبار سے استعمال غیر موضوع لہٗ میں ہوا ہے پس اگر یہ اصطلاح، اصطلاحِ لغت ہو تو مجاز لغوی ہے اور اگر اصطلاحِ شرع ہو تو مجاز شرعی ہے ورنہ عرفی ہے عام ہو یا خاص۔ جیسے: اسد، مخصوص درندے کے لئے اور بہادر انسان کے لئے کیونکہ یہ درندے میں حقیقت لغویہ ہے اور رجل شجاع میں مجاز لغوی ہے اور لفظ صلاۃ عبادتِ مخصوصہ اور دعاء کے لئے کیونکہ یہ عبادت میں حقیقتِ شرعیہ ہے اور دعاء میں مجازِ شرعی ہے اور فعل ایک خاص لفظ کے لئے یعنی اس لفظ کے لئے جو تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ کسی معنیٰ پر بذاتہٖ دال ہو اور معنیٰ حدثی کے لئے کیونکہ یہ لفظ میں حقیقت عرفیہ خاصہ یعنی نحویہ ہے اور معنیٰ حدثی میں مجاز نحوی ہے اور لفظ دابہ چوپائے اور انسان کے لئے کیونکہ یہ چوپائے میں حقیقت عرفیہ عامہ ہے اور انسان میں مجاز عرفی عام ہے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی چار، چار قسمیں ہیں: (۱) لغوی (۲) شرعی (۳) عرفی خاص (۴) عرفی عام۔ پس حقیقت کی چار قسمیں: لغویہ، شرعیہ، عرفیہ خاصہ، عرفیہ عامہ ہیں۔ اسی طرح مجاز کی چار قسمیں: لغویہ، شرعیہ، عرفیہ خاصہ اور عرفیہ عامہ ہیں۔ حقیقت لغویہ وہ ہے جس کو واضع لغت نے وضع کیا ہو اور حقیقت شرعیہ وہ ہے جس کو شارع نے وضع کیا ہو اور عرفیہ خاصہ وہ ہے جس کو اہلِ عرف خاص نے وضع کیا ہو اور بقولِ شارح تفتازانی جس کا ناقل متعین ہو جیسے نحوی، صرفی وغیرہ اور عرفیہ عامہ جس کو اہلِ عرف عام نے وضع کیا ہو اور بقول شارح جس کا ناقل متعین نہ ہو اسی کو تفتازانی نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے کہ حقیقت میں لغوی اور شرعی کی طرف جو نسبت ہے وہ واضع کے اعتبار سے ہے یعنی حقیقت کا واضع اگر واضعِ لغت ہو تو یہ حقیقت لغویہ کہلائے گی اور اگر واضعِ شریعت ہو تو یہ حقیقتِ شرعیہ کہلائے گی اور اگر اس حقیقت کا واضع اہلِ عرف خاص ہو تو حقیقتِ عرفیہ خاصہ کہلائے گی اور اگر اہلِ عرف عام ہو تو حقیقتِ عرفیہ عامہ کہلائے گی۔ اور یہ نسبت مجاز میں اس اصطلاح کے اعتبار سے ہے جس اصطلاح کے اعتبار سے استعمال غیر موضوع لہٗ میں ہوا ہے، چنانچہ یہ اصطلاح اگر اصطلاحِ لغت ہے تو مجاز لغوی ہوگا اور اگر

اصطلاحِ شرع ہے تو مجازِ شرعی ہوگا اور اگر اہلِ عرف خاص کی اصطلاح ہے تو مجاز عرفی خاص ہوگا اور اگر اہلِ عرفِ عام کی اصطلاح ہے تو مجاز عرفی عام ہوگا۔ مصنف نے ہر ایک کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مخصوص درندے کے لئے لفظ اسد کا استعمال حقیقت لغویہ ہے اور رجل شجاع کے لئے مجاز لغوی ہے اور لفظ صلاۃ کا استعمال عباداتِ مخصوصہ کے لئے حقیقت شرعیہ ہے اور دعاء کے لئے مجازِ شرعی ہے اور فعل کا استعمال اس لفظ کے لئے جو تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ کسی معنیٰ پر بذاتہٖ دال ہو۔ حقیقتِ عرفیہ خاصہ ہے یعنی حقیقتِ عرفیہ نحویہ ہے اور معنیٰ حدثی کے لئے مجاز نحوی ہے اور لفظ دابہ کا استعمال چوپایہ کے لئے حقیقتِ عرفیہ عامہ ہے اور انسان کے لئے مجاز عرفی عام ہے۔

وَالْمَجَازُ مُرْسَلٌ اِنْ كَانَتِ الْعَلَاقَةُ الْمُصَحِّحَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ وَالْحَقِيْقِيِّ وَاِلَّا فَاسْتِعَارَةٌ فَعَلٰى هٰذَا اَلْاِسْتِعَارَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ لِعَلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ كَاَسَدٍ فِيْ قَوْلِنَا رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ وَ كَثِيْرًا مَّا يُطْلَقُ الْاِسْتِعَارَةُ عَلٰى فِعْلِ الْمُتَكَلِّمِ اَعْنِيْ عَلَى اِسْتِعْمَالِ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِي الْمُشَبَّهِ فَعَلٰى هٰذَا يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَيَصِحُّ مِنْهُ الْاِشْتِقَاقُ فَهُمَا اَيِ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَالْمُشَبَّهُ مُسْتَعَارٌ مِنْهُ وَ مُسْتَعَارٌ لَهٗ وَاللَّفْظُ اَيْ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مُسْتَعَارٌ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ الَّذِيْ اُسْتُعِيْرَ مِنْ اَحَدٍ فَاُلْبِسَ غَيْرَهٗ وَالْمُرْسَلُ وَهُوَ مَاكَانَ الْعَلَاقَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ كَالْيَدِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوْصَةِ اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي النِّعْمَةِ لِكَوْنِهَا بِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ لِلنِّعْمَةِ لِاَنَّ النِّعْمَةَ مِنْهَا تَصْدُرُ وَتَصِلُ اِلَى الْمَقْصُوْدِ وَكَالْيَدِ فِي الْقُدْرَةِ لِاَنَّ اَكْثَرَ مَا يَظْهَرُ سُلْطَانُ الْقُدْرَةِ يَكُوْنُ فِي الْيَدِ وَبِهَا يَكُوْنُ الْاَفْعَالُ الدَّالَّةُ عَلَى الْقُدْرَةِ مِنَ الْبَطْشِ وَالضَّرْبِ وَالْقَطْعِ وَالْاَخْذِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَالرَّاوِيَةِ الَّتِيْ هِيَ فِي الْاَصْلِ اِسْمٌ لِلْبَعِيْرِ الَّذِيْ يَحْمِلُ الْمَزَادَةَ اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الْمَزَادَةِ اَيِ الْمَزْوَدُ الَّذِيْ يُجْعَلُ فِيْهِ الزَّادُ اَيِ الطَّعَامُ الْمُتَّخَذُ لِلسَّفَرِ وَالْعَلَاقَةُ كَوْنُ الْبَعِيْرِ حَامِلًا لَهَا وَبِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

(ترجمہ:۔) اور مجاز مرسل ہے اگر علاقہ مصححہ مشابہت کے علاوہ ہو مجازی اور حقیقی معنیٰ کے درمیان ورنہ استعارہ ہے پس اس تفسیر پر استعارہ وہ لفظ ہے جو ایسے معنیٰ میں مستعمل ہو جس کو معنیٰ اصلی کے ساتھ علاقہ مشابہت کی وجہ سے تشبیہ دی گئی ہو جیسے: "رأیت اسدا یرمی" میں لفظ اسد اور بسا اوقات استعارہ کا اطلاق متکلم کے فعل پر کیا جاتا ہے یعنی اسم مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنے پر پس اس اطلاق پر استعارہ مصدر کے معنیٰ میں ہوگا اور اس سے اشتقاق صحیح ہوگا پس وہ دونوں یعنی مشبہ بہ اور مشبہ مستعار منہ اور مستعار لہ ہے اور لفظ

یعنی لفظ مشبہ بہ مستعار ہے کیونکہ وہ بمنزلہ اس لباس کے ہے جو کسی سے مستعار لے کر دوسرے کو پہنا دیا جائے۔ اور مرسل اور وہ وہ ہے جس میں علاقہ مشابہت کے علاوہ ہو جیسے لفظ ید ہے جو جارحہ مخصوصہ کے لئے موضوع ہے جب اس کو نعمت میں استعمال کیا جائے۔ کیونکہ یہ نعمت کے لئے علتِ فاعلیہ کے مرتبہ میں ہے، کیونکہ نعمت اسی سے صادر ہوتی ہے اور مقصود تک پہنچتی ہے اور جیسے ید، قدرت میں کیونکہ غلبۂ قدرت کا ظہور اکثر ہاتھ ہی سے ہوتا ہے اور اسی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جو قدرت پر دلالت کرتے ہیں یعنی بطش، ضرب، قطع، اخذ وغیرہ اور جیسے راویہ جو دراصل اس اونٹ کا نام ہے جو توشہ دان کو اُٹھاتا ہے جبکہ اس کو توشہ دان میں استعمال کیا جائے۔ جس میں زادِ راہ یعنی سفر کے لئے تیار کیا ہوا کھانا رکھا جاتا ہے اور (اس میں) علاقہ اونٹ کا حاملِ راویہ اور بمنزلہ علتِ مادیہ کے ہونا ہے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز جو لغوی، شرعی وغیرہ کی طرف منقسم ہے اس کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک مرسل دوم استعارہ۔ کیونکہ مجاز کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے پس معنیٔ حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ مشابہت کا ہے تو وہ مجاز استعارہ کہلائے گا اور اگر مشابہت کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہے تو وہ مجاز مرسل کہلائے گا پس استعارہ وہ لفظ ہے جو ایسے معنیٰ میں مستعمل ہو جس کو علاقہ مشابہت کی وجہ سے معنیٔ اصل کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو جیسے: "رأیت اسدا یرمی" میں علاقہ مشابہت یعنی شجاعت کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ بسا اوقات استعارہ، متکلم کے فعل پر بولا جاتا ہے یعنی مشبہ بہ کے لفظ کا خواہ وہ اسم ہو یا فعل ہو یا حرف، ہو مشبہ پر اطلاق کیا جاتا ہے ان دونوں اطلاقوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسرے اطلاق پر استعارہ مصدر ہوگا لہٰذا اس سے اشتقاق صحیح ہوگا جیسا کہ ہر مصدر سے اشتقاق صحیح ہے، پس اس صورت میں متکلم کو مستعیر اور مشبہ بہ کو مستعار منہ اور مشبہ کو مستعار لہٗ اور وہ لفظ جو مشبہ بہ پر دلالت کرتا ہے اس کو مستعار کہیں گے کیونکہ مشبہ بہ کا لفظ اس لباس کے مرتبہ میں ہے جو کسی سے مانگ کر دوسرے کو پہنا دیا جائے۔ اسکے برخلاف پہلا اطلاق کہ اس سے اشتقاق صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں استعارہ اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے اور اسم مفعول سے اشتقاق نہیں ہوتا ہے اور مجاز مرسل وہ ہے جس میں مشابہت کا علاقہ نہیں ہوتا جیسے ید کو نعمت یا قدرت کیلئے استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے: کَثُرَتْ اَیَادِیْ فُلَانٍ فلاں کی نعمتیں بہت ہو گئیں۔ لِلْاَمِیْرِ یَدٌ امیر کو قدرت حاصل ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے: بِیَدِهِ الْمُلْکُ اس کی قدرت میں ملک و بادشاہت ہے۔ پہلی مثال میں لفظ ید جو جارحہ مخصوصہ یعنی ہاتھ کیلئے موضوع ہے اسکو بواسطۂ سبب، نعمت کیلئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ ہاتھ صدورِ نعمت کا سبب ہے اور منعم علیہ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے گویا ید علتِ فاعلیہ کے مرتبہ میں ہے۔ دوسری مثال میں لفظ ید کو بواسطۂ سبب قدرت کیلئے استعمال کیا گیا ہے، کیونکہ قدرت کا ظہور اکثر ہاتھ سے ہوتا ہے اور اسی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں

جو قدرت پر دلالت کرتے ہیں جیسے بطش، ضرب، قطع، اخذ وغیرہ۔ گویا یہ ظہور قدرت کا سبب ہے۔ اور جیسے راویہ جو دراصل اونٹ کا نام ہے جو توشہ دان کو اٹھاتا ہے مگر مجازِ مرسل کے طور پر اس کو اس توشہ دان میں استعمال کیا جاتا ہے جس میں زادِ راہ رکھا جاتا ہے اور اس میں علاقہ اونٹ کا توشہ دان کا حامل ہونا اور علتِ مادیہ کے مرتبہ میں ہونا ہے۔

وَلَمَّا اَشَارَ بِالْمِثَالِ اِلٰى بَعْضِ اَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ اَخَذَ فِي التَّصْرِيْحِ بِالْبَعْضِ الْاٰخَرِ مِنْ اَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ فَقَالَ وَمِنْهُ اَيْ مِنَ الْمُرْسَلِ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ جُزْئِهٖ فِي هٰذِهِ الْعِبَارَةِ نَوْعُ تَسَامُحٍ وَالْمَعْنٰى اَنَّ فِي هٰذِهِ التَّسْمِيَةِ مَجَازًا مُرْسَلًا وَهُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لِجُزْءِ الشَّيْءِ عِنْدَ اِطْلَاقِهٖ عَلٰى نَفْسِ ذٰلِكَ الشَّيْءِ كَالْعَيْنِ وَهِيَ الْجَارِحَةُ الْمَخْصُوْصَةُ فِي الرَّبِيْئَةِ وَهِيَ الشَّخْصُ الرَّقِيْبُ وَالْعَيْنُ جُزْءٌ مِنْهُ وَيَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ الْجُزْءُ الَّذِيْ يُطْلَقُ عَلَى الْكُلِّ مِمَّا يَكُوْنُ لَهٗ مِنْ بَيْنِ الْاَجْزَاءِ مَزِيْدُ اِخْتِصَاصٍ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قُصِدَ بِالْكُلِّ مَثَلًا لَا يَجُوْزُ اِطْلَاقُ الْيَدِ اَوِ الْاِصْبَعِ عَلَى الرَّبِيْئَةِ وَعَكْسُهٗ اَيْ وَمِنْهُ عَكْسُ الْمَذْكُوْرِ يَعْنِيْ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ كُلِّهٖ كَالْاَصَابِعِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْاَنَامِلِ الَّتِيْ هِيَ اَجْزَاءٌ مِنَ الْاَصَابِعِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْ اٰذَانِهِمْ وَتَسْمِيَتُهٗ اَيْ وَمِنْهُ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ سَبَبِهٖ نَحْوُ رَعَيْنَا الْغَيْثَ اَيِ النَّبَاتَ الَّذِيْ سَبَبُهُ الْغَيْثُ اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ مُسَبَّبِهٖ نَحْوُ اَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا اَيْ غَيْثًا لِكَوْنِ النَّبَاتِ مُسَبَّبًا عَنْهُ وَاَوْرَدَ فِي الْاِيْضَاحِ فِيْ اَمْثِلَةِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ قَوْلَهُمْ فُلَانٌ اَكَلَ الدَّمَ اَيِ الدِّيَةَ الْمُسَبَّبَةَ عَنِ الدَّمِ وَهُوَ سَهْوٌ بَلْ هُوَ مِنْ قَبِيْلِ تَسْمِيَةِ الْمُسَبَّبِ بِاسْمِ السَّبَبِ اَوْ مَا كَانَ عَلَيْهِ اَيْ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ الشَّيْءِ الَّذِيْ كَانَ هُوَ عَلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ عَلَيْهِ الْاٰنَ نَحْوُ وَاٰتُوا الْيَتَامٰى اَمْوَالَهُمْ اَيِ الَّذِيْنَ كَانُوْا يَتَامٰى قَبْلَ ذٰلِكَ اِذْ لَا يُتْمَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ مَا يَؤُوْلُ ذٰلِكَ الشَّيْءُ اِلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ نَحْوُ اِنِّيْ اَرَانِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا اَيْ عَصِيْرًا يَؤُوْلُ اِلَى الْخَمْرِ اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ مَحَلِّهٖ نَحْوُ فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ اَيْ اَهْلَ نَادِيْهِ الْحَالَّ فِيْهِ وَالنَّادِي الْمَجْلِسُ اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ حَالِّهٖ اَيْ بِاسْمِ مَا يَحُلُّ فِيْ ذٰلِكَ الشَّيْءِ نَحْوُ وَاَمَّا الَّذِيْنَ ابْيَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اَيْ فِي الْجَنَّةِ الَّتِيْ تَحُلُّ فِيْهَا الرَّحْمَةُ اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ اٰلَتِهٖ نَحْوُ وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْاٰخِرِيْنَ اَيْ ذِكْرًا حَسَنًا وَاللِّسَانُ اِسْمٌ لِاٰلَةِ الذِّكْرِ وَلَمَّا كَانَ فِي الْاَخِيْرَيْنِ نَوْعُ خَفَاءٍ صَرَّحَ بِهٖ فِي الْكِتَابِ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ ذُكِرَ فِيْ مُقَدِّمَةِ هٰذَا الْفَنِّ اَنَّ مَبْنَى الْمَجَازِ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ.

إِلَى اللَّازِمِ وَبَعْضُ أَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ بَلْ أَكْثَرُهَا لَا يُفِيدُ اللُّزُومَ قُلْنَا لَيْسَ مَعْنَى اللُّزُومِ هٰهُنَا اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ فِي الذِّهْنِ أَوِ الْخَارِجِ بَلْ تَلَاصُقٌ وَاتِّصَالٌ يَنْتَقِلُ بِسَبَبِهٖ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ وَفِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَهٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِي كُلِّ أَمْرَيْنِ بَيْنَهُمَا عَلَاقَةٌ وَارْتِبَاطٌ

ترجمہ:- اور جب مثال کے ذریعہ علاقہ کی بعض انواع کی طرف اشارہ کیا ہے تو علاقہ کی بعض دوسری انواع کی صراحت کرتا ہوا کہتا ہے اور اسی سے ہے یعنی مرسل سے شی کو اس کے جز کے ساتھ موسوم کرنا اس عبارت میں ایک گونہ تسامح ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس نام رکھنے میں مجاز مرسل ہے اور وہ وہ لفظ ہے جو جزء شئ کے لئے موضوع ہو اور اس کو نفس شئ پر بولا جائے جیسے لفظ عین اور وہ جارحہ مخصوصہ ہے جاسوس کے لئے۔ وہ رقیب آدمی ہے اور آنکھ اس کا جزء ہے اور ضروری ہے یہ کہ ہو اس جز کے لئے جس کا اطلاق کل پر کیا جاتا ہے دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں اس معنیٰ کے ساتھ مزید اختصاص جو معنیٰ کل سے مقصود ہے پس جاسوس پر ہاتھ یا انگلی کا اطلاق جائز نہ ہوگا اور اس کا عکس یعنی اسی سے مذکور کا عکس ہے یعنی شی کو کل کے نام سے موسوم کرنا جیسے لفظ اصابع کو استعمال کیا گیا ہے پوروں میں جو انگلیوں کے اجزاء ہیں اللہ تعالیٰ کے قول: يَجْعَلُوْنَ أَصَابِعَهُمْ فِيْ أٰذَانِهِمْ میں۔ اور اسی سے ہے شی کو اس کے سبب کے نام سے موسوم کرنا جیسے چرایا ہم نے بادل یعنی وہ گھاس جس کا سبب بارش ہے یا شی کو اس کے سبب کے نام سے موسوم کرنا جیسے برسادیا آسمان سے گھاس یعنی بارش کیونکہ گھاس بارش کا سبب ہے مصنف ایضاح میں تسمیۃ سبب باسم مسبب کی امثلہ میں اہلِ عرب کے قول فلان اکل الدم کو لائے ہیں یعنی فلاں نے دم یعنی اس دیت کو کھایا جو دم کا سبب ہے اور سہو ہے بلکہ یہ تسمیہ مسبب باسم سبب کے قبیل سے ہے یا شی کا نام اُس شی کے نام کے ساتھ رکھنا جس پر وہ گذشتہ زمانہ میں تھا لیکن اب اس پر نہیں ہے۔ جیسے دے دو تم یتیموں کو ان کے اموال یعنی ان کو جو اس سے پہلے یتیم تھے کیونکہ بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہتا یا شی کو اس نام کے ساتھ موسوم کرنا جس کی طرف وہ آئندہ زمانہ میں آنے والی ہے، جیسے میں نے دیکھا کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں یعنی وہ شیرہ جو شراب ہونے والا ہے یا شی کو اس کے محل کے نام سے موسوم کرنا جیسے بلالے اپنے اہلِ مجلس کو، نادی، مجلس کے معنیٰ میں ہے یا شی کو اس کے حال کے نام کے ساتھ موسوم کرنا جیسے اور وہ لوگ کہ سفید ہوئے منہ ان کے سو رحمت میں ہیں اللہ کی یعنی جنت میں جس میں رحمت نازل ہوتی ہے یا شی کو اس کے آلہ کے نام کے ساتھ موسوم کرنا جیسے بنادے میرے لئے سچی زبان پچھلو میں یعنی ذکرِ خیر اور زبان ذکر کا آلہ ہے اور چونکہ آخری دو میں قدرے خفاء تھا اس لئے کتاب میں اس کی تصریح کردی۔ پس اگر کہا جائے کہ اس فن کے مقدمہ میں ذکر کیا گیا

ہے کہ مجاز کا مدار ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پر ہے اور علاقہ کی بعض انواع بلکہ اکثر انواع مفید لزوم نہیں ہیں ہم کہیں گے کہ یہاں لزوم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذہنا یا خارجا اس کا انفکاک ممتنع ہو بلکہ صرف اتصال مراد ہے جس کے سبب ایک سے دوسرے کی طرف فی الجملہ انتقال ہو سکے اور یہ ہر ایسے دو اُمور میں متحقق ہے جن میں علاقہ اور ارتباط ہو۔

تشریح:- شارح فرماتے ہیں کہ جب مصنف نے ید اور راویہ کے ذریعہ علاقہ کی بعض انواع کو ذکر کیا تو مناسب معلوم ہوا کہ اس کی دو، چار انواع کو اور بیان کر دیا جائے۔ چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ مرسل ہی کی ایک قسم یہ ہے کہ شی کو اس کے جز کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی عبارت: **منه تسمية الشي باسم جزئه** میں ایک گونہ تسامح ہے۔ اس طور پر کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مجاز مرسل تسمیۃ الشی ہے، حالانکہ مجاز تسمیہ نہیں ہے بلکہ مجاز وہ لفظ ہے جس کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے یعنی وہ لفظ مجاز ہے جو جزء شیٔ کے لئے موضوع ہو اور اس کو نفس شی کے لئے بول دیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اس تسمیہ اور تعبیر میں مجاز مرسل ہے یعنی تسمیہ کو مجاز نہیں کہا گیا بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ تسمیہ میں مجاز ہے اور وہ مجاز وہ لفظ ہے جو جزء شی کے لئے موضوع ہو اور اس کو نفس شی پر بول دیا جائے۔ مثلاً لفظ عین بمعنی آنکھ ہے کہ اس کا اطلاق جاسوس پر کیا جاتا ہے حالانکہ آنکھ اس کا ایک جز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جز کے لئے جس کا اطلاق کل پر کیا جائے دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں اس معنی کے ساتھ مزید اختصاص کا ہونا ضروری ہے جو معنیٔ کل سے مقصود ہے یہ ہی وجہ ہے کہ جاسوس پر ہاتھ یا انگلی کا اطلاق درست نہیں ہے (۲) جزء شیٔ کو کل کے نام کے ساتھ موسوسم کرنا جیسے باری تعالیٰ کے قول: **يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ** میں اصابع سے مراد پورو ے ہیں، کیونکہ کانوں میں انگلیوں کے پوروے داخل کئے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں مگر آیت میں ان لوگوں کے فرار میں مبالغہ پیدا کرنے کے لئے انامل کو اصابع کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔
(۳) شی کو اس کے سبب کے نام سے موسوم کرنا جیسے **رعينا الغيث** ہم نے بارش کو چرایا یعنی گھاس کو چرایا جس کا سبب بارش ہے پس اس آیت میں گھاس کو اس کے سبب یعنی بارش کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے سبب السبب کی طرف نسبت کرنا بھی اسی قبیل سے ہے جیسے: **فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ** اس آیت میں اخراج کی نسبت سبب السبب کی طرف کی گئی ہے کیونکہ حقیقت میں تو نکالنے والا اللہ ہے لیکن اس نکالنے کا سبب آدم کا شجرۂ ممنوعہ کے پھل کو کھانا ہے اور پھل کے کھانے کا سبب شیطان کا وسوسہ ہے پس یہاں اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے جو اخراج کا سبب السبب ہے۔
(۴) شی کو اس کے مسبب کے نام سے موسوم کرنا جیسے **امطرت السماء نباتا** ای غیثا۔ اس آیت میں سبب یعنی غیث کو مسبب یعنی نبات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ایضاح میں اس کی مثال **فلان اكل الدم** کو ذکر کیا

ہے یعنی فلاں نے دم یعنی دیت کھائی۔ حالانکہ یہ مصنف کی بھول ہے کیونکہ دیت مسبب اور دم اس کا سبب ہے اور دم کا اطلاق دیت پر کیا گیا ہے لہٰذا یہ تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہوا، حالانکہ یہ چوتھی قسم تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہے۔ (۵) ایک شی کو اس شی کے نام کے ساتھ موسوم کرنا جس پر وہ گذشتہ زمانہ میں تھی۔ جیسے: اٰتُوا الْيَتٰمٰى اَمْوَالَهُمْ یتیموں کو ان کا مال دیدو۔ اس آیت میں بے باپ کے بالغ بچوں کو یتیم کہا گیا ہے حالانکہ بالغ ہونے کے بعد یتیم ہونا باقی نہیں رہتا، پس بالغ ہونے سے پہلے جو نام تھا یعنی یتیم بالغ ہونے کے بعد اُسی نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ (۶) شی کو اس نام کے ساتھ موسوسم کرنا جو نام اس کو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگا، جیسے: اِنِّیْ اَرٰنِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا یعنی میں نے اپنے آپ کو انگور نچوڑتے ہوئے دیکھا، یہاں انگور کا نام آئندہ کے لحاظ سے خمر رکھ دیا گیا ہے (۷) شی کو اس کے محل کے نام کے ساتھ موسوم کرنا۔ جیسے: فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ یہاں نادی بمعنی مجلس سے مراد اہلِ نادی ہے یعنی اہلِ مجلس کو بلالے۔ (۸) شی کو اس کے حال کے نام کے ساتھ موسوم کرنا، جیسے: فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اس آیت میں رحمت سے مراد جنت ہے کیونکہ وہ رحمت کا محل ہے پس جنت جو محل ہے اس کو حال یعنی رحمت کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے (۹) شی کو اس کے آلہ کے نام کے ساتھ موسوم کرنا، جیسے: وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ اس آیت میں زبان جو آلہ ذکر ہے اس سے ذکر کو تعبیر کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ بعد کی دو مثالوں میں مجاز ہونا چونکہ امر مخفی ہے اس لئے مصنف نے متن میں اس کی صراحت فرمائی۔ چنانچہ رحمت کی تفسیر کرتے ہوئے: ای فی الجنۃ کہا اور لسان کی تفسیر کرتے ہوئے: ذکرا حسنا فرمایا۔

فان قیل سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس فن کے مقدمہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ مجاز کی بنیاد ملزوم یعنی معنیٰ حقیقی سے لازم یعنی معنیٰ مجازی کی طرف انتقال پر ہے اور یہ انتقال لزوم کی فرع ہے یعنی بغیر لزوم کے یہ انتقال نہیں ہوتا اور لزوم کے معنیٰ یہ ہیں کہ معنیٰ حقیقی اس حیثیت سے ہوں کہ اس کے حصول فی الذہن سے لازم کا حصول فی الذہن فی الفور یا بالتامل ہو جائے اور صورتِ حال یہ ہے کہ یہ لزوم علاقہ کی بعض انواع بلکہ اکثر انواع میں محقق نہیں ہے مثلاً یتامیٰ کے حقیقی معنیٰ اس کے معنیٰ مجازی یعنی بالغین کو مستلزم نہیں ہیں اسی طرح عصیر، خمر کو اور نادی اہلِ نادی کو اور رحمت، جنت کو اور لسان، ذکر کو مستلزم نہیں ہے، حالانکہ گذشتہ مثالوں میں ان کو علاقہ کے قبیل سے مانا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لزوم سے لزوم حقیقی یعنی عدم انفکاک مراد نہیں ہے بلکہ مطلق تعلق اور اتصال وارتباط مراد ہے تاکہ اس کی وجہ سے ایک سے دوسرے کی طرف فی الجملہ انتقال ہو سکے اور یہ بات امثلہ سابقہ میں موجود ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ وَهِيَ مَجَازٌ تَكُوْنُ عَلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةَ اَيْ قُصِدَ اَنَّ الْاِطْلَاقَ بِسَبَبِ الْمُشَابَهَةِ فَاِذَا اُطْلِقَ الْمِشْفَرُ عَلٰى شَفَةِ الْاِنْسَانِ فَاِنْ قُصِدَ تَشْبِيْهُهَا بِمِشْفَرِ الْاِبِلِ فِي الْغِلَظِ فَهُوَ اِسْتِعَارَةٌ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّهٗ مِنْ اِطْلَاقِ الْمُقَيَّدِ عَلَى الْمُطْلَقِ كَاِطْلَاقِ الْمَرْسَنِ عَلَى الْاَنْفِ مِنْ

غَیْرِ قَصْدٍ اِلَی التَّشْبِیْهِ فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ فَاللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنَی الْوَاحِدِ قَدْ یَکُوْنُ اسْتِعَارَةً وَقَدْ یَکُوْنُ مَجَازًا مُرْسَلًا

ترجمہ:۔ اور استعارہ اور وہ وہ مجاز ہے جس میں علاقہ مشابہت کا ہو یعنی یہ ارادہ کیا گیا ہو کہ اطلاق مشابہت کی وجہ سے ہے پس جب انسان کے ہونٹ پر لفظ مشفر بولا جائے پس اگر موٹائی میں اس کو اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہو تو یہ استعارہ ہوگا اور اگر تشبیہ کا ارادہ کئے بغیر مقید کا مطلق پر اطلاق مقصود ہو جیسے ناک پر لفظ مرسن کا اطلاق تو یہ مجاز مرسل ہے پس ایک لفظ ایک ہی معنیٰ کے اعتبار سے استعارہ بھی ہو سکتا ہے اور مجاز مرسل بھی۔

تشریح:۔ مصنف مجاز مرسل کی بحث سے فارغ ہو کر استعارہ کو بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ استعارہ وہ مجاز ہے جس میں علاقہ مشابہت کی وجہ سے ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ تشبیہ دی جائے مگر اس میں صرف مشابہت کا وجود کافی نہیں ہے بلکہ مشابہت کا ارادہ کرنا بھی ضروری ہے پس جب انسان کے ہونٹ پر لفظ مشفر کا اطلاق کیا جائے اور انسان کے ہونٹ کو اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ موٹائی میں تشبیہ دینا مقصود ہو تو یہ استعارہ ہوگا اور اگر یہ مقصود ہو کہ انسان کے ہونٹ پر مشفر ابل کا اطلاق ایسا ہے جیسا کہ مقید کا اطلاق مطلق پر جیسے مرسن کا اطلاق ناک پر اور تشبیہ مقصود نہ ہو تو یہ مجاز مرسل ہوگا، پس ایک لفظ کا اطلاق ایک ہی شی پر بطریقِ استعارہ بھی ہو سکتا ہے اور بطریقِ مجاز مرسل بھی ہو سکتا ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ قَدْ تُقَیَّدُ بِالتَّحْقِیْقِیَّةِ لِتَتَمَیَّزَ عَنِ التَّخْیِیْلِیَّةِ وَالْمَکْنِیِّ عَنْهَا لِتَحَقُّقِ مَعْنَاهَا اَیْ مَا عُنِیَ بِهَا وَاسْتُعْمِلَتْ هِیَ فِیْهِ حِسًّا اَوْ عَقْلًا بِاَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ قَدْ نُقِلَ اِلٰی اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ یُمْکِنُ اَنْ یُنَصَّ عَلَیْهِ وَیُشَارَ اِلَیْهِ اِشَارَةً حِسِّیَّةً اَوْ عَقْلِیَّةً فَالْحِسِّیُّ کَقَوْلِهٖ ع لَدَی اَسَدٍ شَاکِیِ السِّلَاحِ اَیْ تَامِّ السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ اَیْ رَجُلٌ شُجَاعٌ قُذِّفَ بِهٖ کَثِیْرًا اِلَی الْوَقَائِعِ وَقِیْلَ قُذِّفَ بِاللَّحْمِ وَرُمِیَ بِهٖ فَصَارَ لَهٗ جَسَامَةٌ وَنَبَالَةٌ فَالْاَسَدُ هٰهُنَا مُسْتَعَارٌ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَهُوَ اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حِسًّا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَیْ وَالْعَقْلِیُّ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ اَیِ الدِّیْنَ الْحَقَّ وَهُوَ مِلَّةُ الْاِسْلَامِ وَهٰذَا اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ عَقْلًا

ترجمہ:۔ اور استعارہ کبھی تحقیقیہ کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے تاکہ تخییلیہ اور مکنی عنہا سے ممتاز ہو جائے اس معنیٰ کے تحقق کی وجہ سے جو معنیٰ اس سے مراد ہیں اور اس میں حسًا یا عقلاً استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ لفظ کو ایسے امر معلوم کی طرف نقل کر لیا گیا ہو جس کی طرف حسی یا عقلی اشارہ کیا جا سکے پس حسی جیسے: اس کا قول ۔ ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے ہتھیار والا اور جنگ آزمودہ ہے یعنی بہادر ہے جس کو بارہا معرکوں میں ڈالا گیا

ہے اور کہا گیا ہے کہ قذف باللحم ورمی به فصار له جسامة ونبالة سے (ماخوذ) ہے یعنی وہ لحیم وشحیم پُر گوشت ہے پس یہاں لفظ اسد بہادر کے لئے مستعار ہے جو حسًا متحقق ہے اور عقلی جیسے باری تعالیٰ کا قول: دکھلا دے ہم کو راہ سیدھی یعنی دینِ حق اور وہ مذہب اسلام ہے اور یہ عقلاً امر متحقق ہے۔

تشریح:۔ مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ کو کبھی تحقیقیہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے تا کہ وہ تخییلیہ اور مکنی عنہا سے ممتاز ہو جائے کیونکہ استعارہ کے مجازی معنیٰ جو اس سے مراد ہیں اور اس میں حسًا یا عقلاً استعمال کیا گیا ہے متحقق ہیں تحققِ حسی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے معنیٰ حواسِ خمسہ ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ اس طرح مدرک ہوں کہ اس کی طرف حسًا اشارہ کرنا صحیح ہو اور تحققِ عقلی کا مطلب یہ ہے کہ اس کا معنیٰ اس کے ذریعہ مدرک نہ ہوں لیکن فی نفسہٖ اس طرح متحقق ہوں کہ عقل اس کا ادراک کر سکے۔ اور اس طرح ثابت ہوں کہ عقل اس کی نفی نہ کر سکے اور اس کے معنیٰ کے بطلان کا حکم نہ لگا سکے۔ الحاصل استعارہ کے معنیٰ کے متحقق ہونے کی وجہ سے استعارہ کو کبھی تحقیقیہ کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے وہ معنیٰ حسًا متحقق ہوں یا عقلاً۔ اس طور پر کہ لفظ کو ایک امر معلوم (معنیٰ مجازی) کی طرف اس طرح نقل کر لیا گیا ہے کہ اس کی تصریح ممکن ہے اور اس کی طرف حسًا یا عقلاً اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ تحققِ حسی کی مثال زہیر کا یہ شعر ہے ؎

لدی اسد شاکی السلاح مقذف ❁ لـه لبـدٌ اظفـاره لم تُقَلَّمُ

''میں ایک ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے ہتھیاروں سے آراستہ ہے اور آزمودہ کار ہے اس کے مونڈھوں کے بال لٹک رہے ہیں اور پنجوں کے ناخن ترشوائے نہیں گئے ہیں''

اس میں لفظ اسد بہادر مرد کے لئے مستعار ہے جو حسی طور پر متحقق ہے کیونکہ حاسۂ بصر سے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے، تحققِ عقلی کی مثال: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ہے، بتلا ہم کو راہ سیدھی یہاں الصراط المستقیم دینِ اسلام کے لئے مستعار ہے جو عقلی طور پر متحقق ہے۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ فَالْاِسْتِعَارَةُ مَاتَضَمَّنَ تَشْبِيْهَ مَعْنَاهُ بِمَا وُضِعَ لَهٗ وَالْمُرَادُ بِمَعْنَاهُ مَاعُنِيَ بِاللَّفْظِ وَاسْتُعْمِلَ اللَّفْظُ فِيْهِ فَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ مِنْ تَفْسِيْرِ الْاِسْتِعَارَةِ نَحْوُ زَيْدٌ اَسَدٌ وَرَأَيْتُ زَيْدًا اَسَدًا وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ اَسَدٍ مِمَّا يَكُوْنُ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ وَاِنْ تَضَمَّنَ تَشْبِيْهَ شَيْءٍ بِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ مَعْنَاهُ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لَمْ يَصِحَّ تَشْبِيْهُ مَعْنَاهُ بِالْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لِاسْتِحَالَةِ تَشْبِيْهِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهٖ عَلٰى اَنَّ مَا فِيْ قَوْلِنَا مَاتَضَمَّنَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَجَازِ بِقَرِيْنَةِ تَقْسِيْمِ الْمَجَازِ اِلَى الْاِسْتِعَارَةِ وَغَيْرِهَا وَاَسَدٌ فِي الْاَمْثِلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ لَيْسَ بِمَجَازٍ لِكَوْنِهٖ مُسْتَعْمَلًا فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ وَفِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِيْمَا

وُضِعَ لَهٗ بَلْ فِیْ مَعْنَی الشُّجَاعِ فَيَكُوْنُ مَجَازًا وَ اِسْتِعَارَةً كَمَا فِیْ رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِیْ بِقَرِيْنَةِ حَمْلِهٖ عَلٰی زَيْدٍ وَلَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلٰی اَنَّ هٰذَا عَلٰی حَذْفِ اَدَاةِ التَّشْبِيْهِ وَاَنَّ التَّقْدِيْرَ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَاسْتِدْلَالُهُمْ عَلٰی ذٰلِكَ بِاَنَّهٗ قَدْ اَوْقَعَ الْاَسَدَ عَلٰی زَيْدٍ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْاِنْسَانَ لَا يَكُوْنُ اَسَدًا فَوَجَبَ الْمَصِيْرُ اِلَی التَّشْبِيْهِ بِحَذْفِ اَدَاتِهٖ قَصْدًا اِلَی الْمُبَالَغَةِ فَاسِدٌ لِاَنَّ الْمَصِيْرَ اِلٰی ذٰلِكَ اِنَّمَا يَجِبُ اِذَا كَانَ اَسَدٌ مُسْتَعْمَلًا فِیْ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ وَاَمَّا اِذَا كَانَ مَجَازًا عَنِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَحَمْلُهٗ عَلٰی زَيْدٍ صَحِيْحٌ وَيَدُلُّ عَلٰی مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ فِیْ مِثْلِ هٰذَا الْمَقَامِ كَثِيْرًا مَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْجَارُّ وَالْمَجْرُوْرُ كَقَوْلِهٖ ع اَسَدٌ عَلَیَّ وَفِی الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ ۞ اَیْ مُجْتَرِئٌ صَائِلٌ عَلَیَّ وَ كَقَوْلِهٖ وَالطَّيْرُ اَغْرِبَةٌ عَلَيْهِ اَیْ بَاكِيَةٌ وَقَدِ اسْتَوْفَيْنَا ذٰلِكَ فِی الشَّرْحِ

ترجمہ:- مصنف نے کہا ہے کہ استعارہ وہ لفظ ہے جو حقیقی معنیٰ کے ساتھ مجازی معنیٰ کی تشبیہ کو متضمن ہو اور معنیٰ سے مراد وہ معنیٰ ہیں جو لفظ سے مقصود ہیں اور لفظ اس میں استعمال کیا گیا ہے پس اس بنا پر استعارہ کی تعریف سے زید اسد اور رأیت زیدا اسدا اور مررت بزید اسدا اور ہر وہ ترکیب خارج ہو جائے گی جس میں لفظ حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہو۔ اگر چہ وہ لفظ حقیقی معنیٰ کے ساتھ کسی شی کی تشبیہ کو بھی متضمن ہو اور یہ اس لئے کہ جب اس کے مجازی معنیٰ بعینہٖ حقیقی معنیٰ ہیں تو حقیقی معنیٰ کے ساتھ مجازی معنیٰ کی تشبیہ صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ تشبیہ شی بنفسہٖ محال ہے علاوہ ازیں ہمارے قول ماتضمن میں ما سے مراد مجاز ہے اس قرینہ سے کہ مجاز کی تقسیم استعارہ وغیرہ کی طرف ہے اور مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد مجاز ہی نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اسد اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہے بلکہ وہ شجاع کے معنیٰ میں مستعمل ہے پس وہ مجاز اور استعارہ ہوگا جیسے: رأیت اسدا یرمی، میں ہے اس کو زید پر محمول کرنے کے قرینہ سے اور ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ بحذفِ ادات تشبیہ ہے اور اصل یوں ہے: زید کالاسد اور ان کا استدلال اس پر کہ اسد کو زید پر واقع کیا گیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ انسان شیر نہیں ہو سکتا ہے اس لئے بقصدِ مبالغہ اداتِ تشبیہ کو محذوف مان کر تشبیہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو گیا فاسد ہے کیونکہ تشبیہ کی طرف رجوع اس وقت ضروری ہے جب اسد اپنے حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہو اور بہر حال جب رجل شجاع سے مجاز ہو تو زید پر اس کا حمل صحیح ہے اور ماذکرنا پر دلیل یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر بسا اوقات مشبہ کے ساتھ جار مجرور متعلق ہو جاتا ہے، جیسے اس کا قول ۔ وہ مجھ پر تو شیر ہے اور لڑائی میں شتر مرغ ہے یعنی مجھ پر حملہ آور ہے اور جیسے اس کا قول پرندے اس پر کوے ہیں یعنی رونے والے ہیں ہم نے اس کو شرح میں پورے طور پر ذکر کیا ہے۔

تشریح:- شارح کا مصنف کی اس عبارت کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ مصنف نے زید اسد، رأیت زیدا اسدا اور مررت بزید اسد اور ہر اس ترکیب کو جس میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو استعارہ سے خارج کیا ہے اور اس کو بحذف ادات تشبیہ، تشبیہ بلیغ پر محمول کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس پر استعارہ کی تعریف صادق نہیں آتی ہے، مصنف کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اولاً آپ مصنف کی ذکر کردہ عبارت کو سمجھئے، ملاحظہ فرمائیے، مصنف نے ایضاح میں یہ کہا ہے کہ استعارہ وہ لفظ ہے جس کے مجازی معنیٰ کو حقیقی معنیٰ کے ساتھ تشبیہ دی جائے پس زید اسد، رأیت زیدا اسدا، مررت بزید اسد اور وہ تمام الفاظ جو معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہوں استعارہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ کیونکہ ان ترکیبوں میں لفظ اسد معنیٰ موضوع لہٗ یعنی شیر کے معنیٰ میں مستعمل ہے، یہاں اگرچہ ضمنی طور پر اسد کے ساتھ زید کی تشبیہ موجود ہے، مگر لفظ اسد سے یہ تشبیہ مقصود نہیں ہے جب لفظ اسد معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہوا تو معنیٰ مستعمل فیہ اور معنیٰ موضوع لہٗ دونوں ایک ہوئے لہٰذا یہ استعارہ نہیں ہوسکتا ورنہ تشبیہ شی بنفسہ لازم آئے گی جو باطل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ مثالوں میں تشبیہ بلیغ ہے استعارہ نہیں ہے۔

مصنف نے علی ان ما سے مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد کو استعارہ سے خارج کرنے کی دوسری وجہ یہ بیان کی ہے کہ لفظ اسد کو استعارہ سے خارج کرنے کے لئے اس تقریر کی بھی ضرورت نہیں کہ تشبیہ، معنیٰ مجازی اور معنیٰ موضوع لہٗ کے درمیان مغایرت کو چاہتی ہے ورنہ تشبیہ شی بنفسہ لازم آئے گی بلکہ اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ما تضمن، میں ما سے مراد مجاز ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف مجاز کو تقسیم کیا گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ قسم کی تعریف میں مقسم کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اور مثالِ مذکور میں لفظ اسد مجاز نہیں ہے کیونکہ وہ معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہے پس لفظ اسد استعارہ ہونے سے خارج ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا کلام محلِ بحث ہے یعنی مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد کو استعارہ سے خارج کرنا محل بحث ہے اور بحث یہ ہے کہ مذکورہ مثالوں میں لفظ اسد کا معنیٰ موضوع لہٗ یعنی حیوان مفترس میں استعمال ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ اسد مذکورہ مثالوں میں شجاع کے معنیٰ میں مستعمل ہے نہ کہ حیوان مفترس کے معنیٰ میں، پس لفظ اسد غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز ہوا جیسے رأیت اسدا یرمی، میں اسد مجازی معنیٰ میں مستعمل ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ یہاں اسد کو زید پر محمول کیا گیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اسد اپنے حقیقی معنیٰ کے لحاظ سے زید پر محمول نہیں ہوسکتا پس زید اسد کے معنیٰ زید شجاع کے ہوئے اور کچھ حضرات کا یہ کہنا کہ زید اسد حذف ادات تشبیہ کے قبیل سے ہے، جس کی اصل زید کالاسد ہے، تو ان حضرات کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حضرات اور مصنف نے مذکورہ مثالوں میں اسد کے حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ زید پر اسد کا حمل اتحادِ طرفین کی طرف اشارہ کرتا ہے حالانکہ انسان نہ بعینہ اسد ہے اور نہ اس کے ساتھ متحد ہے، اس لئے یہی کہا جائے گا کہ مذکورہ حمل تشبیہ کی بنا پر ہے جس میں بقصد مبالغہ ادات تشبیہ کو حذف کر دیا گیا

ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ دلیل فاسد اور غلط ہے، کیونکہ تشبیہ کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت تو اس وقت ہے جب اسد اپنے حقیقی معنیٰ میں مستعمل ہو حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ لفظ اسد اپنے حقیقی معنیٰ یعنی حیوان مفترس میں مستعمل نہیں ہے بلکہ معنیٰ مجازی یعنی رجل شجاع میں مستعمل ہے، کیونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ انسان واقعی حیوانِ مفترس نہیں ہے پس جب لفظ اسد رجل شجاع کے معنیٰ میں ہے تو اس کا حمل زید پر بلاشبہ صحیح ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اکثر اوقات ان مقامات میں جہاں مشبہ بہ اسم جامد ہو جار مجرور کو اسم جامد کے متعلق کر دیتے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ جار مجرور جامد کے متعلق نہیں ہوتا اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ جامد مشتق کے معنیٰ میں مستعمل ہے جیسے عمران بن حطان خوارج کے مفتی اور ان کے زاہد کا وہ کلام جس سے اس نے حجاج کو ڈانٹتے ہوئے خطاب کیا ہے ۔ اسد علیّ وفی الحروب نعامة یعنی تو مجھ پر شیر ہے اور تو لڑائیوں میں شتر مرغ ہے اس شعر میں علیّ اسد اسم جامد کے متعلق ہے کیونکہ مشتق یعنی مجتری اور صائل حملہ آور کے معنی میں ہے اور فی الحروب نعامة اسم جامد کے متعلق ہے، کیونکہ وہ مشتق یعنی جبان (بزدل) کے معنیٰ میں ہے اس کا دوسرا مصرعہ ۔ فتحاء تنفر من صفیر الصافر وہ پر پھیلا کر چڑیا کی آواز سے بھاگ جاتا ہے اور جیسے ابوالعلاء المعری کا شعر ۔ والطیر اغربة علیه، اغربة غراب کی جمع ہے بمعنی کوا اور پرندے اس پر کوے ہیں اس شعر میں علیہ، اغربة کے متعلق ہے حالانکہ اغربة اسم جامد ہے لیکن اس کو باکیة مشتق کے معنیٰ میں لے کر علیہ کو اس کے متعلق کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ پرندے اس پر رونے والے ہیں۔

وَاعْلَمْ اَنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِی اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِیٌّ اَوْ عَقْلِیٌّ فَالْجُمْهُوْرُ عَلٰی اَنَّهَا مَجَازٌ لُغَوِیٌّ بِمَعْنٰی اَنَّهَا لَفْظٌ اُسْتُعْمِلَ فِیْ غَیْرِ مَاوُضِعَ لَهٗ لِعَلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ وَدَلِیْلُ اَنَّهَا اَیِ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِیٌّ كَوْنُهَا مَوْضُوْعَةً لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ لَا لِلْمُشَبَّهِ وَلَا لِلْاَعَمِّ مِنْهُمَا اَیْ مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ فَاَسَدٌ فِیْ قَوْلِنَا رَاَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ مَوْضُوْعٌ لِلسَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ لَا لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَلَا لِمَعْنًی اَعَمَّ مِنَ الرَّجُلِ وَالسَّبُعِ كَالْحَیَوَانِ الْمُجْتَرِیْ مَثَلًا لِیَكُوْنَ اِطْلَاقُهٗ عَلَیْهِمَا حَقِیْقَةً كَاِطْلَاقِ الْحَیَوَانِ عَلَی الْاَسَدِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَهٰذَا مَعْلُوْمٌ بِالنَّقْلِ عَنْ اَئِمَّةِ اللُّغَةِ قَطْعًا فَاِطْلَاقُهٗ عَلَی الرَّجُلِ الشُّجَاعِ اِطْلَاقٌ عَلٰی غَیْرِ مَاوُضِعَ لَهٗ مَعَ قَرِیْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ مَاوُضِعَ لَهٗ فَیَكُوْنُ مَجَازًا لُغَوِیًّا وَفِیْ هٰذَا الْكَلَامِ دَلَالَةٌ عَلٰی اَنَّ لَفْظَ الْعَامِّ اِذَا اُطْلِقَ عَلَی الْخَاصِّ لَا بِاعْتِبَارِ خُصُوْصِهٖ بَلْ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِهٖ فَهُوَ لَیْسَ مِنَ الْمَجَازِ فِیْ شَیْءٍ كَمَا اِذَا لَقِیْتَ زَیْدًا فَقُلْتَ لَقِیْتُ رَجُلًا اَوْ اِنْسَانًا اَوْ حَیَوَانًا بَلْ هُوَ حَقِیْقَةٌ اِذْ لَمْ یُسْتَعْمَلِ اللَّفْظُ اِلَّا فِیْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ

ترجمہ:۔ جان لو کہ علماء علم بیان نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یا عقلی پس جمہور تو اس پر ہیں کہ مجاز لغوی ہے بایں معنیٰ کہ وہ ایک لفظ ہے جو بغیر مشابہت کے غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہوتا ہے اور اس کی دلیل کہ وہ یعنی استعارہ مجاز لغوی ہے اس کا مشبہ بہ کے لئے موضوع ہونا ہے نہ کہ مشبہ کے لئے۔ اور نہ ان دونوں سے عام کے لئے پس رأیت اسدا یرمی میں لفظ اسد مخصوص درندے کے لئے موضوع ہے نہ کہ رجل شجاع کے لئے اور نہ رجل اور درندے سے عام مثلاً حیوان مجتری کے لئے تا کہ ان پر اس کا اطلاق حقیقت ہو جیسے حیوان کا اطلاق اسد پر اور رجل شجاع پر اور یہ بات ائمہ لغت سے نقل کے ساتھ یقینی طور پر معلوم ہے پس رجل شجاع پر اس کا اطلاق غیر موضوع لہٗ پر اطلاق ہے موضوع لہٗ سے روکنے والے قرینہ کے ساتھ پس یہ مجازِ لغوی ہوگا۔ اور اس کلام میں اس بات پر دلالت ہے کہ جب عام کو باعتبار عموم خاص پر بولا جائے نہ کہ باعتبار خصوص تو یہ مجاز نہ ہوگا جیسے تو زید سے ملاقات کرے اور یہ کہے میں نے ایک آدمی یا انسان یا حیوان سے ملاقات کی ہے بلکہ حقیقت ہوگا کیونکہ لفظ نہیں استعمال کیا گیا مگر موضوع لہٗ میں۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ علماء بیان کا اس بات میں اختلاف ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یا مجازِ عقلی۔ پس جمہور کا مذہب یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یعنی ایک لفظ ہے جس کو بغیر مشابہت کے غیر موضوع لہٗ میں استعال کیا گیا ہے یہ ہی مصنف کا مذہب ہے استعارہ کے مجاز لغوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ نہ تو مشبہ کے لئے موضوع ہے اور نہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں سے عام کسی امر کے لئے موضوع ہے بلکہ صرف مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے جو ائمہ لغت کے نقل کرنے سے معلوم ہوا ہے پس رأیت اسدا یرمی میں لفظ اسد نہ تو رجل شجاع کے لئے موضوع ہے اور نہ امر عام مثلاً حیوان مجتری کے لئے موضوع ہے بلکہ سبع مخصوص کے لئے موضوع ہے پس رجل شجاع پر اسد کا اطلاق غیر موضوع لہٗ پر اطلاق ہے اور موضوع لہٗ کے ارادے سے روکنے والا قرینہ یعنی یرمی موجود ہے، لہٰذا یہ مجاز لغوی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول: و لا للاعم میں اس بات پر دلیل ہے کہ اگر عام کا اطلاق خاص پر اس کے عموم کے اعتبار سے کیا جائے نہ کہ خصوص کے اعتبار سے تو یہ مجاز نہ ہوگا مثلاً ایک آدمی نے زید سے ملاقات کر کے کہا: میں نے ایک شخص سے یا انسان سے یا حیوان سے ملاقات کی ہے، تو اس مثال میں زید پر جو خاص ہے عام یعنی رجل یا انسان یا حیوان کا اطلاق کیا گیا ہے مگر یہ مجاز نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں لفظ کا استعال موضوع لہٗ میں کیا گیا ہے نہ کہ غیر موضوع لہٗ میں اور لفظ کا استعمال موضوع لہٗ میں حقیقت ہوتا ہے نہ کہ مجاز

وَقِيْلَ إِنَّهَا أَيِ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ عَقْلِيٌّ بِمَعْنٰى أَنَّ التَّصَرُّفَ فِيْ أَمْرٍ عَقْلِيٍّ لَا لُغَوِيٍّ لِأَنَّهَا لَمَّا لَمْ تُطْلَقْ عَلَى الْمُشَبَّهِ إِلَّا بَعْدَ ادِّعَاءِ دُخُوْلِهِ أَيْ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِأَنْ

جُعِلَ الرَّجُلُ الشُّجَاعُ فَرْدًا مِنْ اَفْرَادِ الْاَسَدِ كَانَ اسْتِعْمَالُهَا اَيِ الْاِسْتِعَارَةِ فِي الْمُشَبَّهِ اِسْتِعْمَالًا فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ وَاِنَّمَا قُلْنَا اِنَّهَا لَمْ تُطْلَقْ عَلَى الْمُشَبَّهِ اِلَّا بَعْدَ اِدِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لِاَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَا كَانَتْ اسْتِعَارَةً لِاَنَّ مُجَرَّدَ نَقْلِ الْاِسْمِ لَوْ كَانَتْ اسْتِعَارَةً لَكَانَتِ الْاَعْلَامُ الْمَنْقُوْلَةُ اسْتِعَارَةً وَلَمَا كَانَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَبْلَغَ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اِذْ لَا مُبَالَغَةَ فِيْ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ الْمُجَرَّدِ عَارِيًا عَنْ مَعْنَاهُ وَلَمَا صَحَّ اَنْ يُقَالَ لِمَنْ قَالَ رَاَيْتُ اَسَدًا وَاَرَادَ زَيْدًا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ اَسَدًا كَمَا لَا يُقَالُ لِمَنْ سَمّٰى وَلَدَهٗ اَسَدًا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ اَسَدًا لِاَنَّ جَعَلَ اِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا اِلٰى مَفْعُوْلَيْنِ كَانَ بِمَعْنٰى صَيَّرَ وَيُفِيْدُ اِثْبَاتَ صِفَةٍ لِشَيْءٍ حَتّٰى لَا يُقَالَ جَعَلَهٗ اَمِيْرًا اِلَّا وَقَدْ اَثْبَتَ فِيْهِ صِفَةَ الْاِمَارَةِ وَاِذَا كَانَ نَقْلُ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اِلَى الْمُشَبَّهِ تَابِعًا لِنَقْلِ مَعْنَاهُ اِلَيْهِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ اُثْبِتَ لَهٗ مَعْنَى الْاَسَدِ الْحَقِيْقِيِّ اِدِّعَاءً ثُمَّ اُطْلِقَ عَلَيْهِ اِسْمُ الْاَسَدِ كَانَ الْاَسَدُ مُسْتَعْمَلًا فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ فَلَا يَكُوْنُ مَجَازًا لُغَوِيًّا بَلْ عَقْلِيًّا بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ جَعَلَ الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مِنْ جِنْسِ الْاَسَدِ وَجَعْلُ مَا لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ وَاقِعًا مَجَازٌ عَقْلِيٌّ

ترجمہ:- اور کہا گیا ہے کہ وہ یعنی استعارہ مجاز عقلی ہے بایں معنیٰ کہ امر عقلی میں تصرف ہے نہ کہ لغوی میں اس لئے کہ جب مشبہ پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا مگر جنس مشبہ بہ میں مشبہ کے داخل ہونے کے دعویٰ کے بعد اس طور پر کہ رجل شجاع کو اسد کا ایک فرد بنا دیا گیا تو مشبہ میں استعارہ کا استعمال اپنے موضوع لہٗ میں ہو گیا اور یہ جو ہم نے کہا ہے کہ مشبہ پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا مگر جنس مشبہ بہ میں مشبہ کے دخول کے دعویٰ کے بعد اس۔ لئے کہا ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ استعارہ ہی نہ ہوگا کیونکہ اگر صرف اسم کا نقل کرنا استعارہ ہو تو جملہ اعلام منقولہ استعارہ ہو جائیں گے اور استعارہ حقیقت سے ابلغ نہ رہے گا اس لئے کہ معنیٰ سے خالی اسم کے اطلاق میں کوئی مبالغہ نہیں ہے اور جس نے رأیت اسدا کہا اور زید کا ارادہ کیا اس کے لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اس نے زید کو شیر بنا دیا جیسا کہ اس آدمی کے لئے جس نے اپنے بچہ کا نام شیر رکھا اس کے لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اس نے بچہ کو شیر بنا دیا ہے کیونکہ جعل جب متعدی بدو مفعول ہوتا ہے تو وہ صیّر کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور شی کے لئے اثبات صفت کا فائدہ دیتا ہے یہاں تک کہ جعلہ امیرا نہیں کہا جائے گا مگر جبکہ اس کے لئے صفت امارت ثابت کر دی جائے اور جب لفظ مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف نقل کرنا نقل معنیٰ کے تابع ہوا بایں معنیٰ کہ اس کے لئے ادعاءً حقیقی اسد کے معنیٰ کو ثابت کیا پھر اس پر لفظ اسد بولا گیا تو لفظ اسد اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل

ہوا پس یہ مجاز لغوی نہ ہوگا بلکہ عقلی ہوگا بایں معنیٰ کہ عقل نے رجل شجاع کو جنس اسد کا ایک فرد بنالیا اور غیر واقع کو واقع بنالینا مجاز عقلی ہے۔

تشریح:- مصنف فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے مجاز لغوی نہیں ہے مجاز عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقلی امر میں تصرف ہو نہ کہ لغوی امر میں کیونکہ مشبہ پر استعارہ کا اطلاق اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ جنس مشبہ بہ میں اس کے داخل ہونے کا دعویٰ نہ کیا جائے مثلاً لفظ اسد کا اطلاق، رجل شجاع پر اس وقت کیا جائے گا جب اس کو ادعائی طور پر مشبہ بہ (اسد) کی جنس سے فرض کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ اس کا ایک فرد ہے اور جب رجل شجاع جنس اسد کا ایک فرد بن گیا تو یہ استعمال موضوع لہٗ میں ہوا اور جب لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہوا اگرچہ ادعاء، ہو تو وہ مجاز عقلی ہوتا ہے نہ کہ مجاز لغوی یہ خیال رہے کہ مجاز عقلی کے دو معنیٰ ہیں ایک تو یہ کہ فعل یا شبہ فعل کی اسناد غیر ماھولہٗ کی طرف کی جائے، دوم یہ کہ امورِ عقلیہ میں واقع کے خلاف کوئی تصرف کیا جائے اسناد کے باب میں مجاز عقلی کا تذکرہ معنیٰ اول کے اعتبار سے ہے اور یہاں مجاز عقلی معنیٰ ثانی کے اعتبار سے ہے۔ وانما قلنا سے شارح کہتے ہیں کہ ہم نے یعنی مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ مشبہ یعنی رجل شجاع پر اسد کا اطلاق اس وقت کیا جائے گا جب مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کرنے کا دعویٰ کیا جائے، یہ اس لئے کہا ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) استعارہ، استعارہ ہی نہ رہے گا۔ کیونکہ استعارہ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کو اس کے معنیٰ کے ساتھ مستعار کے لئے نقل کیا جائے یعنی لفظ کو مستعار کے لئے اس طرح نقل کیا جائے کہ اس کے وضعی معنیٰ بھی ملحوظ ہوں تا کہ اس نقل والحاق میں مبالغہ پیدا ہوسکے اور مشبہ، مشبہ بہ کی جنس سے منصور ہوسکے نہ یہ کہ معنیٰ وضعی کا لحاظ کئے بغیر لفظ کو نقل کرلیا جائے ورنہ تمام اعلام منقولہ جیسے یزید، لشکر وغیرہ نقل محض پر مشتمل ہونے کی وجہ سے استعارہ ہوجائیں گے، جس کا کوئی قائل نہیں ہے (۲) یہ لازم آئے گا کہ استعارہ حقیقت سے بلیغ تر نہ رہے کیونکہ استعارہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ منقول الیہ یعنی مشبہ کے معنیٰ میں منقول عنہ یعنی مشبہ بہ کے ساتھ الحاق کی وجہ سے مبالغہ پیدا کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ مشبہ، مشبہ بہ کا فرد ہے پس اگر استعارہ میں لفظ کو اس کے اصلی معنیٰ کا لحاظ کئے بغیر دوسرے کے لئے نقل کرلیا جائے اور مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کرنے کا دعویٰ نہ کیا جائے تو اس میں کسی طرح کا مبالغہ نہ ہوگا بلکہ استعارہ حقیقت کے مساوی ہوجائے گا حالانکہ استعارہ کا حقیقت سے ابلغ ہونا مسلّم ہے۔ (۳) یہ لازم آئے گا کہ جو شخص رأیت اسدا کہہ کر یہ ارادہ کرے کہ میں نے زید کو دیکھا ہے اسکا یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ میں نے زید کو بعینہٖ اسد بنادیا ہے جیسے: کوئی شخص اپنے بچہ کا نام اسد رکھ دے تو یوں نہیں کہتے کہ اس نے بچہ کو اسد بنادیا ہے کیونکہ اس وقت دونوں اطلاق برابر ہیں اس طور پر کہ دونوں میں مشبہ کو مشبہ بہ میں داخل کرنے کا دعویٰ نہیں کیا گیا ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ جب کوئی شخص رأیت اسد یرمی بول کر اسد سے بطور

استعارہ زید مراد لے تو یہ ہی کہا جاتا ہے کہ اس نے زید کو اسد بنا دیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جعل جب متعدی بدو مفعول ہوتا ہے تو وہ صیر کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور شی کے لئے اثبات صفت کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ جعلہ امیرا اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کے لئے صفت امارت کو ثابت کر دیا جائے۔ الحاصل اگر استعارہ میں ادعاء مذکور کا لحاظ نہ ہو تو یہ تین خرابیاں لازم آئیں گی اس سے معلوم ہوا کہ استعارہ میں ادعاء مذکور کا لحاظ ہے اور جب اس کا لحاظ ہے تو مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے لفظ کو نقل کرنا وضعی معنیٰ کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہوگا یعنی مشبہ (زید) کے لئے مشبہ بہ (اسد حقیقی) کے معنیٰ کو ادعاء ثابت کر کے مشبہ پر مشبہ بہ کا اطلاق کیا جائے گا اور جب لفظ مشبہ بہ کا نقل مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے معنیٰ کو مشبہ کی طرف نقل کرنے کے تابع ہے یعنی مشبہ کے لئے اسد حقیقی کے معنیٰ ادعاء ثابت کر کے اس پر لفظ اسد کا اطلاق کیا گیا تو مشبہ بہ یعنی اسد اپنے موضوع لہٗ میں استعمال ہوا اور یہ ثابت ہو گیا کہ یہ مجاز لغوی نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی ہے یعنی عقل نے رجل شجاع کو اسد کی جنس سے بنا دیا ہے اور غیر واقع کو واقع بنانا مجاز عقلی ہے نہ کہ مجاز لغوی۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ اِطْلَاقَ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَی الْمُشَبَّهِ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ ادِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ صَحَّ التَّعَجُّبُ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ اَیْ تُوْقِعُ الظِّلَّ عَلَیَّ مِنَ الشَّمْسِ ۞ نَفْسٌ اَعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نَفْسِیْ قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبٍ ۞ شَمْسٌ اَیْ غُلَامٌ كَالشَّمْسِ فِی الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ تُظَلِّلُنِیْ مِنَ الشَّمْسِ ۞ فَلَوْلَا اَنَّهٗ ادَّعٰی لِذٰلِكَ الْغُلَامِ مَعْنَی الشَّمْسِ الْحَقِيْقِیِّ وَجَعَلَهٗ شَمْسًا عَلَی الْحَقِيْقَةِ لَمَا كَانَ لِهٰذَا التَّعَجُّبِ مَعْنًی اِذْ لَا تَعَجُّبَ فِیْ اَنْ يُظَلِّلَ اِنْسَانٌ حَسَنَ الْوَجْهِ اِنْسَانًا اٰخَرَ وَالنَّهْیُ عَنْهُ اَیْ وَلِهٰذَا صَحَّ النَّهْیُ عَنِ التَّعَجُّبِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰی غِلَالَتِهٖ ۞ هِیَ شِعَارٌ تُلْبَسُ تَحْتَ الثَّوْبِ وَتَحْتَ الدِّرْعِ اَيْضًا قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَی الْقَمَرِ ۞ تَقُوْلُ زَرَرْتُ الْقَمِيْصَ عَلَيْهِ اَزُرُّهٗ اِذَا شَدَدْتَ اَزْرَارَهٗ عَلَيْهِ فَلَوْ لَا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ قَمَرًا حَقِيْقِيًّا لَمَا كَانَ لِلنَّهْیِ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعْنًی لِاَنَّ الْكَتَّانَ اِنَّمَا يَسْرَعُ اِلَيْهِ الْبِلٰی بِسَبَبِ مُلَابَسَةِ الْقَمَرِ الْحَقِيْقِیِّ لَا بِمُلَابَسَةِ اِنْسَانٍ كَالْقَمَرِ فِی الْحُسْنِ لَا يُقَالُ الْقَمَرُ فِی الْبَيْتِ لَيْسَ بِاسْتِعَارَةٍ لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ مَذْكُوْرٌ وَهُوَ الضَّمِيْرُ فِیْ غِلَالَتِهٖ وَاَزْرَارِهٖ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الذِّكْرَ عَلٰی هٰذَا الْوَجْهِ يُنَافِی الْاِسْتِعَارَةَ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا سَيْفُ زَيْدٍ فِیْ يَدِ اَسَدٍ فَاِنَّ تَعْرِيْفَ الْاِسْتِعَارَةِ صَادِقٌ عَلٰی ذٰلِكَ

(ترجمہ:-) اور اسی وجہ سے کہ یعنی اسی لئے کہ مشبہ پر لفظ مشبہ بہ کا اطلاق جنس مشبہ بہ میں دخول مشبہ کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے تعجب کرنا صحیح ہے اس شعر میں ۔ کھڑا ہوا مجھ پر سورج سے سایہ ڈالتا ہے ایسا نفس جو مجھے میری

جان سے زیادہ عزیز ہے سایہ ڈالتا ہے مجھ پر اور تعجب ہے کہ سورج یعنی حسن و جمال میں آفتاب کے مثل لڑکا سایہ ڈالتا ہے مجھ پر سورج سے پس اگر شاعر اس لڑکے کے لئے حقیقی آفتاب کا دعویٰ نہ کرتا اور اس کو حقیقی آفتاب نہ مانتا تو اس تعجب کے کوئی معنیٰ ہی نہ ہوتے کیونکہ ایک خوبصورت انسان کے دوسرے انسان پر سایہ فگن ہونے میں کوئی تعجب نہیں ہے اور نہی کرنا اس سے یعنی اسی لئے صحیح ہے تعجب سے نہی کرنا اس شعر میں ۔ اس کے بنیان کے پرانا ہونے سے تعجب مت کرو۔ غلالہ ایک لباس ہے جو قمیص کے نیچے پہنا جاتا ہے اور زرہ کے نیچے بھی یقیناً اس کی گھنڈیاں چاند پر لگی ہوتی ہیں کہے گا تو زررت القمیص علیہ جب کہ اس پر گھنڈیاں لگادے پس اگر شاعر محبوب کو حقیقی چاند قرار نہ دیتا تو نہی عن التعجب کے کوئی معنیٰ نہ ہوتے کیونکہ کتان میں حقیقی چاند کے اتصال سے بوسیدگی آتی ہے نہ کہ چاند جیسے خوبصورت انسان کی ملابست سے یہ نہ کہا جائے کہ شعر میں استعارہ ہی نہیں ہے اس لئے کہ مشبہ مذکور ہے اور وہ غلالتہ اور ازرارہ کی ضمیر ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس طرح مذکور ہونا بھی منافی استعارہ ہے جیسے ہمارے قول: سیف زید فی ید اسد کیونکہ استعارہ کی تعریف اس پر صادق ہے۔

تشریح:- مصنف کہتے ہیں کہ مشبہ بہ کا اطلاق مشبہ پر یعنی استعارہ اسی وقت ہوتا ہے جب جنس مشبہ بہ میں مشبہ کو داخل کرنے کا دعویٰ کیا جائے پس چونکہ استعارہ کے لئے مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کرنے کا دعویٰ کرنا ضروری ہے اسی لئے ابن العمید کے اس شعر میں جو اس نے ایک حسین خوبصورت لڑکے کے بارے میں کہا ہے تعجب کرنا صحیح ہے ۔

قامت تظللنی من الشمس ❁ نفس اعز علیّ من نفسی

قامت تظللنی ومن عجب ❁ شمس تظللنی من الشمس

کھڑا ہوا مجھ پر آفتاب سے سایہ ڈالتا ہے ایک ایسا نفس جو میرے نزدیک میری جان سے بھی زیادہ عزیز ہے کھڑا ہوا مجھ پر سایہ ڈالتا ہے اور تعجب ہے سورج مجھ پر سورج سے سایہ ڈالتا ہے اس شعر میں شاعر نے لڑکے کو آفتاب کا ایک فرد اور اس کو حقیقی سورج مانا ہے اگر یہ نہ ہو تو تعجب بے معنیٰ ہے کیونکہ ایک حسین انسان کا دوسرے انسان پر سایہ کرنا کوئی قابل تعجب نہیں ہے تعجب کی بات تو یہ ہے کہ سورج سورج پر سایہ ڈالے کیونکہ سورج ذاتی طور پر سایہ فگن نہیں ہے بلکہ سایہ کو زائل کرنے والا ہے اور اسی وجہ سے اس شعر میں تعجب سے منع کرنا صحیح ہے ۔

لا تعجبوا من بلی غلالتہ ❁ قد زرّ ازرارہ علی القمر

اس کے بنیان کی بوسیدگی سے تعجب مت کرو۔ بے شک اس کی گھنڈیاں چاند پر لگی ہوئی ہیں اس شعر میں تعجب سے منع کرنا اس لئے صحیح ہے کہ شاعر نے محبوب کو حقیقی چاند فرض کیا ہے اگر یہ نہ ہو تو تعجب سے نہی بے معنیٰ ہے کیونکہ کتان کپڑا

حقیقی چاند کے اتصال سے بوسیدہ ہوجاتا ہے نہ کہ اس انسان کے اتصال سے جو قمر کی طرح حسین وخوبصورت ہو۔
لا یقال سے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا جارہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس شعر میں سرے سے استعارہ ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں قمر مشبہ بہ اور غلالتہ اور ازرارہ کی ضمیر مشبہ ہر دو مذکور ہیں اور مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا مذکور ہونا استعارہ کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشبہ کا مذکور ہونا علی الاطلاق استعارہ کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ اس وقت ہے جب مشبہ کا ذکر مشعر تشبیہ ہو اس طور پر کہ مشبہ، مشبہ بہ کی خبر ہو یا صفت ہو یا حال ہو حالانکہ شعر میں مشبہ کا ذکر اس طور پر نہیں ہے، لہٰذا یہ استعارہ کے منافی نہ ہوگا جیسے: سیف زید فی ید اسد میں مشبہ مذکور ہے مگر چونکہ مشعر تشبیہ نہیں ہے اس لئے استعارہ کے منافی نہیں ہوگا۔

وَرُدَّ هٰذَا الدَّلِيْلُ بِاَنَّ الْاِدِّعَاءَ اَىْ اِدِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِىْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لَايَقْتَضِىْ كَوْنَهَا اَىِ الْاِسْتِعَارَةِ مُسْتَعْمَلَةً فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ بِاَنَّ اَسَدًا فِىْ قَوْلِنَا رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِىْ مُسْتَعْمَلٌ فِى الرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَالْمَوْضُوْعُ لَهٗ هُوَ السَّبُعُ الْمَخْصُوْصُ وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ اَنَّ ادِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِىْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مَبْنِىٌّ عَلٰى اَنَّهٗ جُعِلَ اَفْرَادُ الْاَسَدِ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ قِسْمَيْنِ اَحَدُهُمَا الْمُتَعَارَفُ وَهُوَ الَّذِىْ لَهٗ غَايَةُ الْجُرْاَةِ فِىْ مِثْلِ تِلْكَ الْجُثَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوْصِ وَالثَّانِىْ غَيْرُ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ الَّذِىْ لَهٗ تِلْكَ الْجُرْاَةُ لٰكِنْ لَا فِىْ تِلْكَ الْجُثَّةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوْصِ وَلَفْظُ الْاَسَدِ اِنَّمَا هُوَ مَوْضُوْعٌ لِلْمُتَعَارَفِ فَاسْتِعْمَالُهٗ فِىْ غَيْرِ الْمُتَعَارَفِ اِسْتِعْمَالٌ فِىْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالْقَرِيْنَةُ مَانِعَةٌ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفِ فَيَتَعَيَّنُ الْمَعْنَى الْغَيْرُ الْمُتَعَارَفِ وَبِهٰذَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ اِنَّ الْاِصْرَارَ عَلٰى دَعْوَى الْاَسَدِيَّةِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ يُنَافِىْ نَصْبَ الْقَرِيْنَةِ الْمَانِعَةِ عَنْ اِرَادَةِ السَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ وَاَمَّا التَّعَجُّبُ وَالنَّهْىُ عَنْهُ كَمَا فِى الْبَيْتَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَلِلْبِنَاءِ عَلٰى تَنَاسِى التَّشْبِيْهِ قَضَاءً لِحَقِّ الْمُبَالَغَةِ وَدَلَالَةً عَلٰى اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِحَيْثُ لَايَتَمَيَّزُ عَنِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَصْلًا حَتّٰى اَنَّ كُلَّ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنَ التَّعَجُّبِ وَالنَّهْىِ عَنِ التَّعَجُّبِ يَتَرَتَّبُ عَلَى الْمُشَبَّهِ اَيْضًا

(ترجمہ:-) اور رد کر دیا گیا اس دلیل کو بایں طور کہ دعویٰ کرنا جنس مشبہ بہ میں مشبہ کے داخل ہونے کا اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ استعارہ موضوع لہ میں مستعمل ہو کیونکہ بداہۃً یہ بات معلوم ہے کہ: رأیت اسدا یرمی میں لفظ اسد رجل شجاع میں مستعمل ہے اور موضوع لہ ایک مخصوص درندہ ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جنس مشبہ بہ میں

دخول مشبہ کا دعویٰ اس پر مبنی ہے کہ بطریقِ تاویل افراد اسد کی دو قسمیں کرلی گئیں ان میں سے ایک متعارف اور وہ وہ ہے جس کے لئے ایک مخصوص جسم اور خاص صورت میں غایت درجہ جرأت ہو اور دوسری قسم غیر متعارف اور وہ وہ ہے جس کے لے غایت درجہ جرأت تو ہو (لیکن) اس مخصوص جسم اور خاص صورت میں نہ ہو اور لفظ اسد متعارف کے لئے موضوع ہے پس فرد غیر متعارف میں اس کا استعمال غیر موضوع لہٗ میں ہے اور قرینہ، معنیٰ متعارف مراد ہونے سے مانع ہے لہٰذا غیر متعارف معنیٰ متعین ہو گئے اس تقریر سے یہ اعتراض دفع ہو جائے گا کہ رجل شجاع کے لئے اسد ہونے کا دعویٰ اس قرینہ کے منافی ہے جو سبع مخصوص مراد ہونے سے مانع ہے رہا تعجب اور نہی عن التعجب جیسا کہ مذکورہ دو شعروں میں ہے سو یہ تناسی تشبیہ پر مبنی ہے مبالغہ کا حق ادا کرنے کے لئے۔ اور یہ بتلانے کے لئے کہ مشبہ، مشبہ بہ سے قطعاً ممتاز نہیں ہے حتیٰ کہ تعجب اور نہی عن التعجب جو مشبہ بہ پر مرتب ہے وہ مشبہ پر بھی مرتب ہے۔

تشریح:- جن حضرات نے استعارہ کو مجاز عقلی مانا ہے انکی دلیل کو اس طور پر رد کر دیا گیا کہ مشبہ کا جنس مشبہ بہ میں ادعاء داخل ہونا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ استعارہ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو کیونکہ ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے کہ رأیت اسدا یرمی میں لفظ اسد رجل شجاع میں مستعمل ہے اور اس کے معنیٰ موضوع لہٗ سبع مخصوص کے ہیں اس کی تحقیق یہ ہے کہ ادعاء دخول مشبہ فی جنس المشبہ بہ کے یہ معنیٰ نہیں ہیں کہ مشبہ بہ کو حقیقۃً مشبہ کے لئے ثابت کرنے کا ادعاء ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ لازم آئے کہ استعارہ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اور مجاز ہونا صرف امر عقلی میں ہے۔ بلکہ ادعاء مذکور کے یہ معنیٰ ہیں کہ مشبہ بہ کو ایک ایسے وصف کے ساتھ مؤوّل کیا جائے جو مشبہ اور مشبہ بہ دونوں میں مشترک ہو اور اس وصف کے دو فرد ہوں ایک متعارف، دوم غیر متعارف۔ پس لفظ اسد کا فرد متعارف تو وہ ہے جس کے لئے غایت جرأت ایک مخصوص جسم کے ساتھ پائی جاتی ہے اور فرد غیر متعارف وہ ہے جس میں غایت جرأت تو ہے مگر مخصوص صورت میں نہیں ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اسد فرد متعارف کے لئے موضوع ہے نہ کہ غیر متعارف کے لئے، البتہ اس میں مستعمل ہے اور لفظ یرمی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں متعارف معنیٰ مراد نہیں ہے لہٰذا غیر متعارف معنیٰ متعین ہو گئے، جس میں لفظ اسد کا استعمال غیر موضوع لہٗ میں ہے لہٰذا یہ استعارہ مجاز لغوی ہو گا نہ کہ مجاز عقلی۔ وبھذا یندفع سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ استعارہ میں رجل شجاع کے لئے اسدیت کے ثبوت کا ادعاء ہے اور قرینہ یرمی معنیٰ اسدیت کے مراد ہونے سے مانع ہے اور ان دونوں کے درمیان منافات ظاہر ہے، یعنی رجل شجاع کے لئے دعویٰ اسدیت پر اصرار اس قرینہ کے منافی ہے جو اسدیت مراد لینے سے مانع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت اسدیت کا ادعاء غیر متعارف معنیٰ کے اعتبار سے ہے اور قرینہ معنیٰ متعارف مراد لینے سے مانع ہے لہٰذا اب کوئی منافات نہیں ہو گی۔

سابقہ جواب سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ مصنف اما التعجب سے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ ادعاء اس امر کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ استعارہ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو گذشتہ دونوں شعروں میں تعجب اور نہی عن التعجب کیسے صحیح ہوئے، کیونکہ ان کی صحت تو اس پر موقوف تھی کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد حقیقی مانا جائے۔ جواب یہ ہے کہ تعجب اور نہی عن التعجب کا صحیح ہونا تناسیِ تشبیہ پر مبنی ہے جو تشبیہ کو ختم کر کے مبالغہ میں اضافہ کرتا ہے اور جو استعارہ کا اصلی مقصد ہے تاکہ مبالغہ کا حق اداء ہو جائے۔ اور یہ معلوم ہو جائے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں متحد ہیں چنانچہ جو چیز مشبہ بہ پر مرتب ہے یعنی تعجب اور نہی عن التعجب وہ مشبہ پر بھی مرتب ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ تُفَارِقُ الْكِذْبَ بِوَجْهَيْنِ بِالْبِنَاءِ عَلَى التَّأْوِيْلِ فِيْ دَعْوَى دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِاَنْ يُّجْعَلَ اَفْرَادُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَّغَيْرَ مُتَعَارَفٍ كَمَا مَرَّ وَلَا تَاْوِيْلَ فِي الْكِذْبِ وَنَصْبِ اَيْ بِنَصْبِ الْقَرِيْنَةِ عَلٰى اِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ فِي الْاِسْتِعَارَةِ لِمَا عَرَفْتَ اِنَّهٗ لَا بُدَّ لِلْمَجَازِ مِنْ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ دَالَّةٍ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ خِلَافُ الظَّاهِرِ بِخِلَافِ الْكِذْبِ فَاِنَّ قَائِلَهٗ لَا يَنْصِبُ قَرِيْنَةً عَلٰى اِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ بَلْ يَبْذُلُ الْمَجْهُوْدَ فِيْ تَرْوِيْجِ ظَاهِرِهٖ

ترجمہ:- اور استعارہ کذب سے جدا ہے دو وجہوں کے ساتھ (ایک) مبنی بر تاویل ہونے کے ساتھ جنس مشبہ بہ میں دخولِ مشبہ کے دعویٰ میں بایں طور کہ افراد مشبہ کی دو قسمیں کر لی جائیں متعارف اور غیر متعارف جیسا کہ گزر چکا اور کذب میں تاویل نہیں ہوتی (دوسرے) خلاف ظاہر مراد ہونے پر قرینہ کو قائم کرنے کے ساتھ استعارہ میں کیونکہ یہ بات معلوم ہو چکی کہ مجاز کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو حقیقی معنیٰ کے ارادے سے مانع ہو اور اس پر دال ہو کہ خلاف ظاہر مراد ہے برخلاف کذب کے کیونکہ کذب کا قائل خلاف ظاہر مراد ہونے پر قرینہ قائم نہیں کرتا ہے بلکہ وہ اس کے ظاہر کی ترویج پر پوری طاقت صرف کرتا ہے۔

تشریح:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استعارہ کذب سے دو وجہوں سے جدا ہے ایک تو یہ کہ استعارہ اس تاویل پر مبنی ہوتا ہے کہ مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعویٰ کیا جائے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے افراد کی دو قسمیں کی جائیں، ایک متعارف دوم غیر متعارف، جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اور کذب اس تاویل پر مبنی نہیں ہوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ استعارہ میں ایسا قرینہ ہوتا ہے جو معنیٰ موضوع لہٗ سے مانع ہو اور اس بات پر دال ہو کہ متکلم کی مراد خلاف ظاہر ہے اس کے برخلاف کذب کہ اس کا قائل خلاف ظاہر مراد ہونے پر کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا ہے بلکہ ظاہری مفہوم کی ترویج پر ہی پوری طاقت صرف کرتا ہے۔

وَلَا تَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ عَلَمًا لِمَا سَبَقَ مِنْ اَنَّهَا تَقْتَضِيْ اِدْخَالَ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِجَعْلِ اَفْرَادِهٖ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ وَلَا يُمْكِنُ ذٰلِكَ فِي الْعَلَمِ لِمُنَافَاتِهِ الْجِنْسِيَّةَ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِي التَّشَخُّصَ وَمَنْعَ الْاِشْتِرَاكِ وَالْجِنْسِيَّةُ تَقْتَضِي الْعُمُوْمَ وَتَنَاوُلَ الْاَفْرَادِ اِلَّا اِذَا تَضَمَّنَ الْعَلَمُ نَوْعَ وَصْفِيَّةٍ بِوَاسِطَةِ اشْتِهَارِهٖ بِوَصْفٍ مِنَ الْاَوْصَافِ كَحَاتِمٍ الْمُتَضَمِّنِ لِلْاِتِّصَافِ بِالْجُوْدِ وَمَادِرٍ بِالْبُخْلِ وَسَحْبَانَ بِالْفَصَاحَةِ وَبَاقِلٍ بِالْفَهَاهَةِ فَحِيْنَئِذٍ يَجُوْزُ اَنْ يُّشَبَّهَ شَخْصٌ بِحَاتِمٍ فِي الْجُوْدِ وَيُتَاَوَّلُ فِيْ حَاتِمٍ فَيُجْعَلُ كَاَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلْجَوَادِ سَوَاءٌ كَانَ ذٰلِكَ الرَّجُلَ الْمَعْهُوْدَ اَوْ غَيْرَهٗ كَمَا مَرَّ فِي الْاَسَدِ فَبِهٰذَا التَّاوِيْلِ يَتَنَاوَلُ الْحَاتِمُ الْفَرْدَ الْمُتَعَارَفَ الْمَعْهُوْدَ وَالْفَرْدَ الْغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُهٗ عَلَى الْمَعْهُوْدِ اَعْنِيْ حَاتِمَ الطَّائِيَّ حَقِيْقَةً وَعَلٰى غَيْرِهٖ مِمَّنْ يَتَّصِفُ بِالْجُوْدِ اِسْتِعَارَةً نَحْوُ رَاَيْتُ الْيَوْمَ حَاتِمًا

ترجمہ:۔ اور استعارہ علم نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ گزر چکا کہ استعارہ مشبہ کو جنس مشبہ بہ میں داخل کرنے کا تقاضہ کرتا ہے اس کے افراد کی دو قسمیں متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ اور یہ بات علم میں ممکن نہیں ہے کیونکہ علم اور جنسیت میں منافات ہے کیونکہ علم تشخص اور عدمِ اشتراک کا تقاضہ کرتا ہے اور جنسیت عموم اور شمول افراد کا تقاضہ کرتی ہے، مگر جب علم نوع وصفیت کو متضمن ہو اس کے کسی وصف کے ساتھ مشہور ہونے کے واسطہ سے جیسے حاتم جو اتصاف بالجود کو متضمن ہے اور مادر اتصاف بالبخل کو اور سحبان اتصاف بالفصاحت کو اور باقل اتصاف بالعجز کو پس اس وقت جائز ہے کہ کسی شخص کو جود میں حاتم کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور حاتم میں تاویل کی جائے پس بنا دیا جائے گویا وہ جواد کے لئے موضوع ہے، خواہ وہ شخص معہود ہو یا اس کے علاوہ ہو جیسا کہ لفظ اسد میں گزر چکا پس اس تاویل سے لفظ حاتم فرد متعارف معہود اور فرد غیر متعارف کو شامل ہوگا اور اس کا اطلاق شخص معہود یعنی حاتم طائی پر حقیقۃً ہوگا اور اس کے علاوہ متصف بالجود پر استعارہ جیسے: رأیت الیوم حاتما۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ استعارہ علم نہیں ہوسکتا یعنی علم شخصی میں استعارہ نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ استعارہ مفہوم عام کا تقاضہ کرتا ہے اور علم شخصی میں تعین ہوتا ہے اور عموم اور تعین میں منافات ہے ہاں علم جنسی اور اسم جنس میں استعارہ ہوسکتا ہے کیونکہ یہ دونوں معانی ذہنیہ میں سے ہیں جن میں عموم ممکن ہے لہٰذا یہ تعدد افراد کے منافی نہیں ہے مصنف کہتے ہیں کہ علم شخصی میں استعارہ ممنوع ہے لیکن اگر علم شخصی کا مدلول کسی وصف کے ساتھ اس طرح مشہور ہو کہ جب علم بولیں تو وہ وصف سمجھا جائے تو اس وقت اس میں استعارہ ہوسکتا ہے جیسے حاتم کہ وہ ایک آدمی کا علم ہے جس کے لئے وصف جود لازم ہے یعنی جب حاتم کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے وصف جود مفہوم ہوتا ہے لہٰذا حاتم کے ساتھ دوسرے

شخص کو وصف جود میں تشبیہ دے کر رأیت الیوم حاتما کہنا صحیح ہے، اس وقت اس کا اطلاق حاتم طائی پر حقیقت ہوگا اور جواد پر مجاز ہوگا۔ اسی طرح مادر ایک شخص کا علم ہے جو حد درجہ کا بخیل تھا۔ اور سحبان بھی ایک شخص کا علم تھا جو وصفِ بلاغت میں کمال شہرت رکھتا تھا۔ اسی طرح باقل ایک شخص کا علم تھا جو عجز عن الکلام کے ساتھ مشہور تھا۔

وَقَرِيْنَتُهَا يَعْنِي أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ لِكَوْنِهَا مَجَازًا لَابُدَّ لَهَا مِنْ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهُ وَقَرِيْنَتُهَا إِمَّا أَمْرٌ وَاحِدٌ كَمَا فِي قَوْلِكَ رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِيْ أَوْ أَكْثَرُ أَيْ أَمْرَانِ أَوْ أُمُوْرٌ يَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَرِيْنَةً كَقَوْلِهِ شِعْرٌ فَإِنْ تَعَافُوْا أَيْ تَكْرَهُوا الْعَدْلَ وَالْإِيْمَانَا ۞ فَإِنَّ فِيْ أَيْمَانِنَا نِيْرَانًا ۞ أَيْ سُيُوْفًا تَلْمَعُ كَشُعَلِ النِّيْرَانِ فَتَعَلُّقُ قَوْلِهِ تَعَافُوْا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَدْلِ وَالْإِيْمَانِ قَرِيْنَةٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالنِّيْرَانِ السُّيُوْفُ لِدَلَالَتِهِ عَلَى أَنَّ جَوَابَ هٰذَا الشَّرْطِ تُحَارَبُوْنَ وَتُلْجَأُوْنَ إِلَى الطَّاعَةِ بِالسُّيُوْفِ أَوْ مَعَانٍ مُلْتَئِمَةٌ مَرْبُوْطٌ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ يَكُوْنُ الْجَمِيْعُ قَرِيْنَةً لَا كُلُّ وَاحِدٍ وَبِهٰذَا ظَهَرَ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ أَكْثَرُ شَامِلٌ لِقَوْلِهِ مَعَانٍ فَلَا يَصِحُّ جَعْلُهُ مُقَابِلًا لَهُ وَقَسِيْمًا كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَصْلِهِ أَيْ نَصْلِ سَيْفِ الْمَمْدُوْحِ تَنْكَفِيْ بِهَا ۞ مِنْ انْكَفَأَ أَيْ انْقَلَبَ وَالْبَاءُ لِلتَّعْدِيَةِ وَالْمَعْنَى رُبَّ نَارٍ مِنْ حَدِّ سَيْفِهِ تَقْلِبُهَا عَلَى رُؤُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبَ ۞ أَيْ أَنَامِلُهُ الْخَمْسُ الَّتِيْ هِيَ فِي الْجُوْدِ وَعُمُوْمِ الْعَطَايَا سَحَائِبُ أَيْ يَصُبُّهَا عَلَى أَكْفَائِهِ فِي الْحَرْبِ فَيُهْلِكُهُمْ بِهَا لَمَّا اسْتَعَارَ السَّحَائِبَ لِأَنَامِلِ الْمَمْدُوْحِ وَذَكَرَ أَنَّ هُنَاكَ صَاعِقَةٌ وَبَيَّنَ أَنَّهَا مِنْ نَصْلِ سَيْفِهِ ثُمَّ قَالَ عَلَى رُؤُسِ الْأَقْرَانِ ثُمَّ قَالَ خَمْسُ فَذَكَرَ الْعَدَدَ الَّذِيْ هُوَ عَدَدُ الْأَنَامِلِ فَظَهَرَ مِنْ جَمِيْعِ ذٰلِكَ أَنَّهُ أَرَادَ بِالسَّحَائِبِ الْأَنَامِلَ

ترجمہ:- اور اس کا قرینہ یعنی استعارہ کا قرینہ اس لئے کہ وہ مجاز ہے اس کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو معنی موضوع لہ مراد لینے سے روکنے والا ہو اور اس کا قرینہ امر واحد ہوگا جیسا کہ تیرے قول: رأیت اسدا یرمی، میں یا زائد ہوگا یعنی دو امر یا چند اُمور ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک قرینہ ہوگا، جیسے اس کا قول ع اگر تم برا سمجھتے ہو انصاف اور ایمان کو تو ہمارے ہاتھوں میں آگ ہے یعنی آگ کے شعلوں کی طرح چمکنے والی تلواریں ہیں پس عدل و ایمان میں سے ہر ایک کے ساتھ تعافوا کا تعلق اس بات پر قرینہ ہے کہ نیران سے مراد تلواریں ہیں کیونکہ یہ اس پر دال ہے کہ اس شرط کا جواب: تحاربون و تلجأون الی الطاعة بالسیوف ہے یعنی تم سے جنگ کی جائے گی اور تم کو تلواروں کے ذریعہ طاعت پر مجبور کیا جائے گا یا چند معانی مرکبہ ہوں گے جو ایک

دوسرے کے ساتھ مل کر قرینہ ہوں گے نہ کہ ہر ہر واحد اور اس سے اس شخص کے قول کا فساد ظاہر ہو گیا جس نے یہ کہا ہے کہ مصنف کا قول "او اکثر" معان کو شامل ہے پس اس کا مقابل اور قسیم بنانا صحیح نہیں ہے، جیسے اس کا قول ہے۔ بہت سی بجلیاں اس کی دھار سے یعنی ممدوح کی تلوار کی دھار سے پلٹتی ہیں (یہ) انکفاء بمعنی انقلب سے ماخوذ ہے اور باء برائے تعدیہ ہے مطلب یہ ہے کہ ممدوح کی تلوار کی دھار سے بہت سی آگ پلٹتی ہیں ہم عصروں کے سروں پر پانچ بادل ہو کر۔ یعنی اس کی وہ پانچ انگلیاں جو سخاوت اور عام بخشش میں بادل کی طرح ہیں یعنی وہ لڑائی میں اپنے ہم مثلوں کو پانچوں انگلیوں سے حملہ آور ہو کر ہلاک کر دیتا ہے جب شاعر نے بادلوں کو ممدوح کی انگلیوں کے لئے مستعار لے کر یہ ذکر کیا کہ یہاں آگ ہے جو اس کی تلوار کی دھار سے ہے پھر کہا: علی رؤس الاقران پھر خمس کہا پس اس عدد کو ذکر کیا جو انگلیوں کا عدد ہے پس ان تمام باتوں سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے سحائب سے انگلیوں کا ارادہ کیا ہے۔

تشریح:۔ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ استعارہ کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اب یہاں سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ وہ قرینہ امر واحد ہوگا جیسے رأیت اسدا یرمی، کہ اس میں قرینہ صرف لفظ یرمی ہے یعنی لفظ یرمی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اسد کے حقیقی معنیٰ (حیوان مفترس) مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنیٰ (رجل شجاع) مراد ہے یا دو امر یا دو سے زائد اُمور قرینہ ہوں گے یعنی ان میں سے ہر ایک قرینہ ہوگا جیسے

فان تعافوا العدل والایمانا ۞ فان فی ایماننا نیرانا

تعافوا عاف یعاف سے ماخوذ ہے اس کی اصل عوف یعوف علم یعلم سے ہے کسی چیز کو برا سمجھنا۔ ایمان اول بکسر الہمزہ ہے ماجاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا، دوسرا ایمان بفتح الہمزہ ہے اس کا واحد یمین ہے معنیٰ ہیں ہاتھ، قسم، نیران واحد نار بمعنی آگ۔ سیوف واحد سیف بمعنی تلوار۔ ترجمہ: اگر تم عدل اور ایمان کو بُرا سمجھتے ہو تو ہمارے ہاتھوں میں آگ ہے۔ اس شعر میں عدل و ایمان میں سے ہر ایک کے ساتھ تعافوا کا تعلق اس بات پر قرینہ ہے کہ نیران سے مراد سیوف یعنی تلواریں ہیں کیونکہ اس تعلق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرط کی جزاء محذوف ہے یعنی تحاربون وتلجأون الی الطاعۃ بالسیوف۔ شارح اگر تحاربون اور تلجأون کے نون کو حذف کر دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اگر شرط مضارع ہو تو جزاء کو رفع دینا ضعیف ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ یا چند معانی آپس میں مربوط ہو کر مجموعی حیثیت سے قرینہ ہوتے ہیں۔ جیسے: اس شعر میں۔

وصاعقة من نصله تنکفی بها ۞ علی رؤس الاقران خمس سحائب

صاعقہ وہ آگ جو آسمان سے بوقت رعد و برق اترتی ہے اور جس پر پڑتی ہے اسے اکثر ہلاک کر دیتی ہے۔ اصل

تلوار کی دھار۔ تلوار جس کے ساتھ قبضہ نہ ہو۔ رؤوس واحد راٴس۔ اقران، واحد قرن معنی مماثل سحائب بادل خمس سحائب سے مراد انگلیاں۔ ترجمہ: سدا بہت سی بجلیاں اس کی دھار سے پلٹتی ہیں ہم عمروں کے سروں پر پانچ بادل ہوکر۔ شاعر نے اس شعر میں ممدوح کے انامل کو بطریقِ استعارہ سحائب سے تعبیر کیا ہے اس لئے اس نے اولاً بطریقِ تجرید صاعقہ کو ذکر کر کے یہ بتایا ہے کہ یہاں ایک آگ ہے جو ممدوح کی تلوار کی دھار سے نکلتی ہے اس کے بعد رؤوس الاقران کو لایا ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ آگ تلوار کی دھار سے نکل کر دشمنوں کی گردنوں پر پڑتی ہے جس سے وہ ہلاک ہوجاتے ہیں، پھر اس نے پانچ کے عدد کو ذکر کیا پس ان اُمور کے مجموعہ سے یہ ثابت ہوگیا کہ سحائب سے مراد ممدوح کے انامل ہیں۔

بھذا ظھر فساد الخ سے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے مصنف کے قول: "او معان" پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کو او اکثر کے مقابلہ میں لانا اور قسیم قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ مصنف کا قول او اکثر اس کو بھی شامل ہے اس کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیونکہ او اکثر میں ہر ہر واحد قرینہ ہوتا ہے برخلاف او معان کے کہ اس میں مجموعی حیثیت سے قرینہ صرف ایک ہوتا ہے۔

وَهِیَ اَیِ الْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَیْنِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهٗ قِسْمَانِ لِاَنَّ اجْتِمَاعَهُمَا اَیْ اِجْتِمَاعَ الطَّرَفَیْنِ فِیْ شَیْءٍ اِمَّا مُمْکِنٌ نَحْوُ اَحْیَیْنَاهُ فِیْ اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنَاهُ اَیْ ضَالًّا فَهَدَیْنَاهُ اسْتَعَارَ الْاِحْیَاءَ مِنْ مَعْنَاهُ الْحَقِیْقِیِّ وَهُوَ جَعْلُ الشَّیْءِ حَیًّا لِلْهِدَایَةِ الَّتِیْ هِیَ الدَّلَالَةُ عَلٰی طَرِیْقٍ تُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَالْاِحْیَاءُ وَالْهِدَایَةُ مِمَّا یُمْکِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا فِیْ شَیْءٍ وَاحِدٍ وَ هٰذَا اَوْلٰی مِنْ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ اَنَّ الْحَیٰوةَ وَالْهِدَایَةَ مِمَّا یُمْکِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا فِیْ شَیْءٍ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ هُوَ الْاِحْیَاءُ لَا الْحَیٰوةُ وَاِنَّمَا قَالَ نَحْوُ اَحْیَیْنَاهُ لِاَنَّ الطَّرَفَیْنِ فِی اسْتِعَارَةِ الْمَیِّتِ الضَّالِّ مِمَّا لَا یُمْکِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا اِذِ الْمَیِّتُ لَا یُوْصَفُ بِالضَّلَالِ وَلْتُسَمَّ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ یُمْکِنُ اِجْتِمَاعُ طَرَفَیْهَا فِیْ شَیْءٍ وِفَاقِیَّةً لِمَا بَیْنَ الطَّرَفَیْنِ مِنَ الْاِتِّفَاقِ وَاِمَّا مُمْتَنِعٌ عَطْفٌ عَلٰی اِمَّا مُمْکِنٌ کَاسْتِعَارَةِ اِسْمِ الْمَعْدُوْمِ لِلْمَوْجُوْدِ لِعَدَمِ غَنَائِهٖ هُوَ بِالْفَتْحِ النَّفْعُ اَیْ لِانْتِفَاءِ النَّفْعِ فِیْ ذٰلِکَ الْمَوْجُوْدِ کَمَا فِی الْمَعْدُوْمِ وَلَا شَکَّ اَنَّ اِجْتِمَاعَ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ فِیْ شَیْءٍ مُمْتَنِعٌ وَ کَذٰلِکَ اسْتِعَارَةُ الْمَوْجُوْدِ لِمَنْ عُدِمَ وَفُقِدَ لٰکِنْ بَقِیَتْ اٰثَارُهُ الْجَمِیْلَةُ الَّتِیْ تُحْیِیْ ذِکْرَهٗ وَتُدِیْمُ فِی النَّاسِ اسْمَهٗ وَلْتُسَمَّ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ لَا یُمْکِنُ اجْتِمَاعُ طَرَفَیْهَا فِیْ شَیْءٍ عِنَادِیَّةً لِتَعَانُدِ الطَّرَفَیْنِ وَامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِهِمَا وَمِنْهَا اَیْ وَمِنَ الْعِنَادِیَّةِ الْاِسْتِعَارَةُ التَّهَکُّمِیَّةُ وَالتَّمْلِیْحِیَّةُ وَهُمَا مَا اسْتُعْمِلَ فِیْ ضِدِّهٖ اَیِ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ

اسْتُعْمِلت فِی ضِدِّ مَعْنَاهَا الحَقِيْقِي اَوْ نَقِيْضِهِ لِمَا مَرَّ اَیْ لِتَنْزِيْلِ التَّضَادِّ اَوِ التَّنَاقُضِ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيْحٍ اَوْ تَهَكُّمٍ عَلٰی مَاسَبَقَ تَحْقِيْقُهُ فِیْ بَابِ التَّشْبِيْهِ نَحْوُ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ اَیْ اَنْذِرْهُمْ اُسْتُعِيْرَتِ الْبِشَارَةُ الَّتِیْ هِیَ الْاِخْبَارُ بِمَا يُظْهِرُ سُرُوْرٌ فِی الْمُخْبَرِ بِهٖ لِلْاِنْذَارِ الَّذِیْ هُوَ ضِدُّهَا بِاِدْخَالِ الْاِنْذَارِ فِیْ جِنْسِ الْبِشَارَةِ عَلٰی سَبِيْلِ التَّهَكُّمِ وَالْاِسْتِهْزَاءِ كَقَوْلِكَ رَأَيْتُ اَسَدًا وَاَنْتَ تُرِيْدُ جَبَانًا عَلٰی سَبِيْلِ التَّمْلِيْحِ وَالظَّرَافَةِ وَلَا يَخْفٰی اِمْتِنَاعُ اِجْتِمَاعِ التَّبْشِيْرِ وَالْاِنْذَارِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَ كَذَا الشَّجَاعَةُ وَالْجُبْنُ

ترجمہ:- اور وہ یعنی استعارہ، طرفین یعنی مستعار منہ اور مستعار لہٗ کے اعتبار سے دو قسم پر ہے کیونکہ ان دونوں یعنی طرفین کا اجتماع شی واحد میں یا تو ممکن ہوگا، جیسے: اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ یعنی وہ گمراہ تھا ہم نے اس کو راہ دکھلائی اس میں لفظ احیاء کو اس کے معنی حقیقی سے یعنی ایک شی کو زندہ کرنے سے ہدایت یعنی موصل الی المطلوب رہنمائی کے لئے مستعار لیا گیا ہے اور احیاء اور ہدایت کا شی واحد میں اجتماع ممکن ہے اور یہ اولیٰ ہے مصنف کے اس قول سے کہ ہدایت اور حیات کا اجتماع شی واحد میں ممکن ہے کیونکہ مستعار منہ احیاء ہے نہ کہ حیات مصنف نے نحو احییناہ اس لئے کہا ہے کہ گمراہ کے لئے میت کے استعارہ میں طرفین کا اجتماع ممکن نہیں ہے کیونکہ مردہ کو گمراہی کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا ہے اور نام رکھ دینا چاہئے اس استعارہ کا جس کے طرفین کا اجتماع شی واحد میں ممکن ہو وفاقیہ کیونکہ طرفین میں اتفاق ہے اور یا ممتنع ہوگا اما ممکن پر معطوف ہے جیسے موجود کے لئے معدوم کا استعارہ۔ اس کے عدم نفع کی بنا پر غناء بالفتح بمعنی نفع یعنی اس موجود میں نفع نہ ہونے کی وجہ سے جیسے معدوم میں اور بلا شبہ شی واحد میں وجود و عدم کا اجتماع ناممکن ہے اسی طرح موجود کا استعارہ اس معدوم کے لئے جس کے نام کو دائم و قائم رکھنے والے آثار جمیلہ اس کی یادگار ہوں اور نام رکھ دیا جائے اس استعارہ کا جس کی طرفین کا اجتماع ناممکن ہو عنادیہ۔ تخالف طرفین اور ان کے اجتماع کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور اسی سے ہے یعنی عنادیہ سے ہے استعارہ تہکمیہ اور تملیحیہ اور وہ وہ ہے جو اس کی ضد میں استعمال کیا گیا ہو یعنی وہ استعارہ ہے جو معنی حقیقی کی ضد میں مستعمل ہو یا اس کی نقیض میں جیسا کہ گذر چکا۔ یعنی تضاد یا تناقض کو تملیح و تہکم کے واسطہ سے تناسب کے درجہ میں اتارتے ہوئے جس کی تحقیق باب تشبیہ میں گزر چکی، جیسے خوشخبری سنا دیجئے ان کو دردناک عذاب کی۔ اس بشارت کو جو اس کی خبر دینے کے لئے ہے جو خوشی ظاہر کرے مخبر بہ میں مستعار لیا گیا ہے اس انذار کے لئے جو اس کی ضد ہے انذار کو بطریق استہزاء جنس بشارت میں داخل کرنے کے ساتھ اور جیسے تیرا قول:

رأیت اسداً اور ارادہ کرے بزدل کا۔ بطریقِ ظرافت۔ اور مخفی نہیں ہے تبشیر، اور انذار، کا ایک جہت سے جمع ہونے کا امتناع اسی طرح شجاعت اور بزدلی کا۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ استعارہ کی تقسیمات کو بیان فرمار ہے ہیں استعارہ کی پانچ تقسیمات کی گئی ہیں: (۱) طرفین یعنی مستعار منہ (مشبہ بہ) اور مستعار لہٗ (مشبہ) کے اعتبار سے (۲) جامع کے اعتبار سے (۳) طرفین اور جامع کے اعتبار سے (۴) لفظ کے اعتبار سے (۵) امر خارج کے اعتبار سے۔ مصنف نے ان پانچوں تقسیموں کو اسی ترتیب کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ پہلی تقسیم طرفین کے اعتبار سے ہے اور طرفین کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں (۱) وفاقیہ (۲) عنادیہ۔ وفاقیہ یہ ہے کہ ایک شی میں طرفین کا اجتماع ممکن ہو جیسے آیت: اَوَ مَنْ کَانَ الآیۃ اس آیت میں لفظ احیاء کو ہدایت کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔ احیاء کے حقیقی معنیٰ ہیں: شی کو زندہ کرنا اور ہدایت کے معنیٰ ہیں: مایوصل الی المطلوب کی طرف رہنمائی کرنا، پس آیت میں لفظ احیاء اپنے حقیقی معنیٰ میں مستعمل نہیں ہے، بلکہ ہدایت کے معنیٰ میں مستعمل ہے اور ان دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ موصل الی الحیٰوات ہونا ہے اور احیاءؔ اور ہدایت دونوں ایک شی میں جمع ہو سکتے ہیں، جیسے باری تعالیٰ کی ذات کہ ہادی بھی ہے اور محی بھی ہے۔ وھٰذا اولی سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے ایضاح میں الھدایۃ والحیات کہا ہے اور ہم نے حیات کی جگہ احیاء ذکر کیا ہے کیونکہ مستعار منہ حیات نہیں ہے بلکہ احیاء ہے پس جب ایسا ہے تو ہمارا قول یعنی الاحیاء کہنا مصنف کے قول یعنی الحیات سے اولیٰ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب احیاء مستعار منہ ہے نہ کہ حیات تو احیاء کہنا واجب ہونا چاہئے نہ کہ اولیٰ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حیات سے مراد احیاء ہے بایں معنیٰ کہ حیات احیاء کا اثر ہے اور جب حیات سے احیاء مراد لینا صحیح ہے تو احیاء کا ذکر کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ زیادہ سے زیادہ اولیٰ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے نحو احییناہ کہا ہے یعنی احیاء کو ہدایت کے لئے مستعار لیا ہے موت کو ضلالت کے لئے مستعار نہیں لیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ضلالت سے مراد کفر ہے جس کے معنیٰ ہیں: حق کا انکار کرنا۔ اور موت بمعنیٰ عدمِ حیات ہے پس میت یعنی عادم حیات کو کفر کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا کیونکہ میت سے حق کا انکار متصور نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ استعارہ جس کی طرفین کا اجتماع ممکن ہو اس کا نام وفاقیہ ہے کیونکہ اس کی طرفین کے درمیان اتفاق ہے۔ استعارہ کی دوسری قسم عنادیہ ہے۔ عنادیہ وہ استعارہ ہے جس میں طرفین کا اجتماع شی واحد میں ممکن نہ ہو، جیسے: موجودؔ کے لئے لفظ معدوم کا استعارہ اس طور پر کہ جس وجود سے کوئی نفع نہیں ہے اس کو عدم کے ساتھ تشبیہ دے کر عدم سے معدوم اور وجود سے موجود مشتق کر کے یوں کہا جائے رأیت الیوم معدوما فی المسجد ای زیدا پس اس موجود میں معدوم کی طرح چونکہ کوئی نفع نہیں ہے اس لئے اس موجود کے لئے معدوم کو مستعار لے لیا گیا۔ اور وجود اور عدم کا شی واحد میں اجتماع محال ہے اسی

طرح اس کا برعکس یعنی معدوم کے لئے موجود کو مستعار لینا۔ یعنی وہ شخص جو دنیا سے معدوم ہو گیا مگر اس کے آثار جمیلہ باقی ہیں اس کے متعلق کہا جائے: رأیت موجودا ای معدوما باقی آثارہ۔ مصنف کہتے ہیں کہ وہ استعارہ جس کی طرفین کا شی واحد میں اجتماع ممتنع ہو اس کا نام عنادیہ ہے کیونکہ اس کی طرفین کے درمیان عناد اور تخالف ہے اور ان دونوں کا اجتماع ممتنع ہے مصنف کہتے ہیں کہ استعارہ عنادیہ کی ایک قسم تہکمیہ اور تملیحیہ ہے اور تہکمیہ اور تملیحیہ وہ ہیں جن میں شی اپنے حقیقی معنیٰ کی ضد یا نقیض میں استعمال کی جائے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ تضاد اور تناقض کو بغرض تہکم اور تملیح تناسب کے مرتبہ میں اُتار لیتے ہیں جیسے: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ۔ کہ اس میں بشارت کا لفظ جو مسرت اور خوشی کی خبر دینے کے لئے موضوع ہے اس کو انذار کے معنیٰ میں مستعار لیا گیا ہے جو پہلے معنیٰ کی ضد ہے پھر انذار کو بطریق استہزاء جنس بشارت میں داخل کیا گیا ہے اسی طرح کسی بزدل کے متعلق بطریق ظرافت یوں کہا جائے: رأیت اسدا پہلی مثال میں تبشیر اور انذار اور دوسری مثال میں شجاعت اور جبن ہر دو کا بحیثیت واحدہ ایک شی میں جمع ہونا محال اور ناممکن ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ الْجَامِعِ اَیْ مَاقُصِدَ اشْتِرَاكُ الطَّرْفَيْنِ فِيْهِ قِسْمَانِ لِاَنَّهُ الْجَامِعُ اِمَّا دَاخِلٌ فِیْ مَفْهُوْمِ الطَّرْفَيْنِ الْمُسْتَعَارِ لَهٗ وَالْمُسْتَعَارِ مِنْهُ نَحْوُ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَيْرُ النَّاسِ رَجُلٌ يُمْسِكُ بِعِنَانِ فَرَسِهٖ كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ اِلَيْهَا اَوْ رَجُلٌ فِیْ شَعْفَةٍ فِیْ غُنَيْمَةٍ لَهٗ يَعْبُدُ اللهَ حَتّٰى يَاْتِيَهُ الْمَوْتُ قَالَ جَارُ اللهِ اَلْهَيْعَةُ الصَّيْحَةُ الَّتِیْ يُفْزَعُ مِنْهَا وَ اَصْلُهَا مِنْ هَاعَ يَهِيْعُ اِذَا جَبُنَ وَالشَّعْفَةُ رَاْسُ الْجَبَلِ وَالْمَعْنٰى خَيْرُ النَّاسِ رَجُلٌ اَخَذَ بِعِنَانِ فَرَسِهٖ وَاسْتَعَدَّ لِلْجِهَادِ فِیْ سَبِيْلِ اللهِ اَوْ رَجُلٌ اِعْتَزَلَ النَّاسَ وَسَكَنَ فِیْ رُؤُسِ بَعْضِ الْجِبَالِ فِیْ غَنَمٍ لَهٗ قَلِيْلٍ يَرْعَاهَا وَيَكْتَفِیْ بِهَا فِیْ اَمْرِ مَعَاشِهٖ وَيَعْبُدُ اللهَ حَتّٰى يَاْتِيَهُ الْمَوْتُ اسْتَعَارَ الطَّيَرَانَ لِلْعَدْوِ وَالْجَامِعُ دَاخِلٌ فِیْ مَفْهُوْمِهِمَا فَاِنَّ الْجَامِعَ بَيْنَ الْعَدْوِ وَالطَّيَرَانِ هُوَ قَطْعُ الْمَسَافَةِ بِسُرْعَةٍ وَهُوَ دَاخِلٌ فِيْهِمَا اَیْ فِی الْعَدْوِ وَالطَّيَرَانِ اِلَّا اَنَّهٗ فِی الطَّيَرَانِ اَقْوٰى مِنْهُ فِی الْعَدْوِ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ الطَّيَرَانَ هُوَ قَطْعُ الْمَسَافَةِ بِالْجَنَاحِ وَالسُّرْعَةُ لَازِمَةٌ لَهٗ فِی الْاَكْثَرِ لَادَاخِلَةٌ فِیْ مَفْهُوْمِهٖ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُمَثَّلَ بِاسْتِعَارَةِ التَّقْطِيْعِ الْمَوْضُوْعِ لِاِزَالَةِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْاَجْسَامِ الْمُلْتَزِقَةِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ لِتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ وَاِبْعَادِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَقَطَّعْنَاهُمْ فِی الْاَرْضِ اُمَمًا وَالْجَامِعُ اِزَالَةُ الْاِجْتِمَاعِ الدَّاخِلَةِ فِیْ مَفْهُوْمِهِمَا وَهِیَ فِی الْقَطْعِ اَشَدُّ وَالْفَرْقُ بَيْنَ هٰذَا وَبَيْنَ اِطْلَاقِ الْمَرْسَنِ عَلَى الْاَنْفِ مَعَ اَنَّ فِیْ كُلٍّ مِنَ الْمَرْسَنِ وَالتَّقْطِيْعِ خُصُوْصَ وَصْفٍ لَيْسَ فِی الْاَنْفِ وَتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ هُوَ اَنَّ خُصُوْصَ الْوَصْفِ

الْكَائِنِ فِي التَّقْطِيْعِ مَرْعِيٌّ فِي اسْتِعَارَتِهٖ لِتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ بِخِلَافِ خُصُوْصِ الْوَصْفِ فِي الْمَرْسَنِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ التَّشْبِيْهَ هٰهُنَا مَنْظُوْرٌ بِخِلَافِ ثَمَّهٗ فَاِنْ قُلْتَ قَدْ تَقَرَّرَ فِي غَيْرِ هٰذَا الْفَنِّ اَنَّ جُزْءَ الْمَاهِيَةِ لَا يَخْتَلِفُ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ جَامِعًا وَالْجَامِعُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ فِي الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ اَقْوٰى قُلْتُ اِمْتِنَاعُ الْاِخْتِلَافِ اِنَّمَا هُوَ فِي الْمَاهِيَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَالْمَفْهُوْمُ لَا يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مَاهِيَةً حَقِيْقِيَّةً بَلْ قَدْ يَكُوْنُ اَمْرًا مُرَكَّبًا مِنْ اُمُوْرٍ بَعْضُهَا قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ فَيَصِحُّ كَوْنُ الْجَامِعِ دَاخِلًا فِي مَفْهُوْمِ الطَّرَفَيْنِ مَعَ كَوْنِهٖ فِي اَحَدِ الْمَفْهُوْمَيْنِ اَشَدَّ وَاَقْوٰى اَلَا تَرٰى اَنَّ السَّوَادَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوْمِ الْاَسْوَدِ اَعْنِي الْمُرَكَّبَ مِنَ السَّوَادِ وَالْمَحَلِّ مَعَ اِخْتِلَافِهٖ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ وَاِمَّا غَيْرُ دَاخِلٍ فِيْهِمَا عَطْفٌ عَلٰى اِمَّا دَاخِلٌ كَمَا مَرَّ مِنِ اسْتِعَارَةِ الْاَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَالشَّمْسِ لِلْوَجْهِ الْمُتَهَلِّلِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لِظُهُوْرِ اَنَّ الشَّجَاعَةَ عَارِضَةٌ لِلْاَسَدِ لَا دَاخِلَةٌ فِي مَفْهُوْمِهٖ وَكَذَا التَّهَلُّلُ لِلشَّمْسِ

ترجمہ:۔ اور استعارہ جامع کے اعتبار سے یعنی اس چیز کے اعتبار سے جس میں طرفین کا اشتراک متصور ہو دو قسم پر ہے کیونکہ وہ یعنی جامع یا تو طرفین یعنی مستعار لہٗ اور مستعار منہ کے مفہوم میں داخل ہوگا جیسے: رسولِ اکرم ﷺ کا ارشاد اچھا آدمی وہ ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ روکے جب بھی دشمن کی خوفناک آواز سنے تو اس کی طرف اُڑ پڑے یا وہ شخص ہے جو پہاڑ پر چند بکریاں لئے ہوئے اللہ کی عبادت کرتا رہے، یہاں تک کہ اس کو موت آجائے۔ جار اللہ زمخشری نے کہا ہے ہیعہ وہ آواز ہے جس سے خوف پیدا ہو۔ اس کی اصل ہاع یہیع سے ہے جب وہ بزدل ہوا اور شعفہ پہاڑ کی چوٹی یعنی اچھا آدمی وہ ہے جو گھوڑے کی باگ تھامے جہاد کے لئے تیار رہے یا وہ شخص ہے جو لوگوں سے جدا ہوکر کسی پہاڑ کی چوٹی میں جا رہے اور بلا معاش چند بکریاں چرانے پر اکتفاء کرے اور اللہ کی عبادت کرے یہاں تک کہ اس کو موت آجائے۔ (یہاں) اُڑنے کو دوڑنے کے لئے مستعار لیا ہے اور جامع دونوں کے مفہوم میں داخل ہے کیونکہ دوڑنے اور اُڑنے کے درمیان جامع بعجلت قطع مسافت ہے اور وہ ان دونوں یعنی دوڑنے اور اُڑنے میں داخل ہے مگر یہ کہ دوڑنے کی بہ نسبت اُڑنے میں قوی تر ہے۔ اور ظاہر تر یہ ہے کہ طیران بازو کے ذریعہ مسافت طے کرنا ہے جس کے لئے عموماً سرعت لازم ہے نہ یہ کہ وہ اس کے مفہوم میں داخل ہے، پس اولیٰ یہ ہے کہ تفریق جماعت کے لئے اور بعض کو بعض سے دور کرنے کے لئے اس تقطیع کے استعارہ کے ساتھ مثال دی جائے جو ایک دوسرے کے ساتھ پیوست ہونے والے اجسام کے اتصال کو زائل کرنے کے لئے موضوع ہے باری تعالیٰ کے قول وَقَطَّعْنٰهُمْ میں اور جامع اس

اجتماع کو زائل کرنا ہے جو ان کے مفہوم میں داخل ہے اور ازالہ کا تحقق قطع میں بشدت ہے اور فرق اس کے درمیان اور ناک پر مرسن کے اطلاق کے درمیان باوجودیکہ مرسن اور تقطیع میں سے ہر ایک میں ایک خاص وصف ہے جو ناک اور تفریق جماعت میں نہیں ہے یہ ہے کہ تقطیع میں جو وصف ہے وہ تفریق کے لئے استعارہ تقطیع میں ملحوظ ہے برخلاف اس وصف کے جو مرسن میں ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں تشبیہ ملحوظ ہے برخلاف مرسن کے اگر تو یہ کہے کہ فن حکمت میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ ماہیت کے اجزاء بلحاظ شدت وضعف مختلف نہیں ہوتے پھر یہ جامع کیسے ہوسکتا ہے جبکہ جامع کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مستعار منہ میں قوی تر ہو۔ میں کہوں گا کہ اختلاف کا نہ ہونا صرف ماہیت حقیقیہ میں ہے اور مفہوم کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہی ہو بلکہ کبھی ایسے اُمور سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے بعض اُمور قابلِ شدت وضعف ہوتے ہیں پس جامع کا طرفین کے مفہوم میں داخل ہونا صحیح ہے باوجودیکہ وہ ایک مفہوم میں قوی تر ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ سواد جزء ہے اُس اسود کے مفہوم کا جو سواد اور محل سے مرکب ہے حالانکہ وہ شدت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف ہے یا داخل نہیں ہوگا طرفین کے مفہوم میں (یہ) اما داخل پر معطوف ہے جیسا کہ گذر چکا اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے اور سورج کا استعارہ روشن چہرے کے لئے کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ شجاعت عارض ہے شیر کے لئے نہ یہ کہ اس کے مفہوم میں داخل ہے اسی طرح سورج کے لئے تنویر عارض ہے۔

تشریح:۔ استعارہ کی دوسری تقسیم جامع کے اعتبار سے ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جامع یا تو طرفین کے مفہوم میں داخل ہوگا یا داخل نہیں ہوگا، اول کی مثال آنحضور ﷺ کا ارشاد: خیر الناس رجل الخ ہے اس میں آپ نے دوڑنے کو اُڑنے کے ساتھ تشبیہ دے کر طیران (اُڑنا) کا عدْو (دوڑنا) کے لئے استعارہ فرمایا ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع قطع مسافت بسرعۃ ہے جو ان دونوں کے مفہوم میں داخل ہے صرف اتنی بات ہے کہ طیران میں یہ چیز زائد ہے اور عدْو میں کم ہے اس لئے طیران کو مشبہ بہ اور عدو کو مشبہ بنایا گیا ہے۔ والاظہر سے شارح نے مصنف کے قول بسرعۃ پر مناقشہ کیا ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ مصنف نے جامع کو بیان کرتے ہوئے قطع المسافۃ کے بعد بسرعۃ کا لفظ ذکر کیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ طیران کے معنی قطع المسافۃ بالجناح ہیں سریع ہو یا بطئ ہو البتہ سرعت لازم ہے نہ یہ کہ اس کے مفہوم میں داخل ہے لہٰذا بہتر مثال تقطیع اور تفریق کی ہے جو آیت: وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا میں ہے، اس طور پر کہ آیت میں تفریق کو تقطیع کے ساتھ تشبیہ دے کر تقطیع کا تفریق کے لئے استعارہ کیا گیا ہے اور اجتماع اجسام کے ازالہ کو لازم قرار دیا گیا ہے جو طرفین کے مفہوم میں داخل ہے۔ والفرق سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ تفریق پر تقطیع کا اطلاق بطریق استعارہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ بالکل ایسا ہے جیسے انسان کی ناک پر

لفظ مرسن کا اطلاق کہ دونوں کے حقیقی معنیٰ میں ایک خاص وصف کا اعتبار کیا گیا ہے جوان کے مجازی معنیٰ میں نہیں ہے مرسن کے حقیقی معنیٰ میں تو وصف زائد یہ ہے کہ مرسن چوپایہ کی ناک کو کہتے ہیں جس میں رسی ڈالی جاتی ہے جب اس کا اطلاق انسان کی ناک پر ہوتا ہے تو یہ وصف ملحوظ نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت مطلق ناک کے معنیٰ میں ہوتا ہے اسی طرح تقطیع کے حقیقی معنیٰ مطلق ازالۂ اجتماع کے نہیں ہیں بلکہ اجسام متصلہ کے ازالہ کے ہیں مجازی معنیٰ میں یہ وصف ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ مجازی معنیٰ میں صرف ازالۂ اجتماع ہوتا ہے اور مرسن کا اطلاق ناک پر بطریقِ مجاز مرسل ہے لہٰذا تفریق پر تقطیع کا اطلاق بھی بطریقِ مجاز مرسل ہونا چاہئے ورنہ ان دونوں کے درمیان وجہ فرق بتلائی جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ استعارہ کا مدار تشبیہ پر ہے اور تشبیہ کا تقاضہ یہ ہے کہ وجہ شبہ میں مشبہ بہ بمقابلہ مشبہ کے اقویٰ ہو تشبیہ کا یہ مقتضیٰ تقطیع اور تفریق میں موجود ہے کیونکہ تقطیع، تفریق سے اقویٰ ہے اس لئے تفریق پر تقطیع کا اطلاق بطریقِ استعارہ صحیح ہوگا۔ اس کے برخلاف مرسن کہ اس میں تشبیہ کا یہ مقتضیٰ نہیں ہے کیونکہ اس میں صرف اطلاق وتقیید کا اعتبار ہے چنانچہ مرسن مقید ہے اور انف مطلق ہے اور انف پر مرسن کا اطلاق مجاز مرسل ہے۔

فان قلت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ جامع یا طرفین کے مفہوم میں داخل ہوگا تو یہ اجتماع متنافیین کو مستلزم ہے، کیونکہ جامع کا طرفین کے مفہوم میں داخل ہونا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ وجہ شبہ میں متفاوت نہ ہوں کیونکہ جامع جب جنس ہونے کی وجہ سے طرفین کے مفہوم میں داخل ہوگا، تو وہ ماہیت کا جز ہوگا اور فن حکمت میں یہ مسئلہ ثابت ہے کہ ماہیت کے اجزاء میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اور نہ وہ شدت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں مثلاً جو حیوانیت اور ناطقیت زید میں ہے وہی عمر میں ہے یہ بات نہیں کہ زید میں کم ہے اور عمر میں زائد ہے حالانکہ اس کا جامع ہونا تفاوت کا مقتضی ہے کیونکہ جامع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مشبہ کی بہ نسبت مشبہ بہ میں زائد ہو، پس چونکہ لازم باطل ہے پس ملزوم بھی باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شدت وضعف کے اعتبار سے ماہیت کے اجزاء کا مختلف نہ ہونا مطلقاً نہیں ہے بلکہ یہ چیز ماہیت حقیقیہ کے ساتھ خاص ہے ماہیت اعتباریہ کے اجزاء میں اختلاف ہوسکتا ہے اور لفظ سے جو ماہیت مفہوم ہوتی ہے اس کے لئے حقیقیہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ کبھی اعتباری بھی ہوتی ہے اور اس کے اجزاء میں اختلاف ہوسکتا ہے جیسے اسود کا مفہوم سواد (عرض) اور محل سواد (ذات) سے مرکب ہے۔ جو ماہیت اعتباریہ ہونے کی بنا پر شدت وضعف کے اعتبار سے مختلف الاجزاء ہوتی ہے پس جامع مذکور بوصف اختلاف، طرفین کے مفہوم میں داخل ہوسکتا ہے جامع کے اعتبار سے استعارہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جامع طرفین کے مفہوم میں داخل نہ ہو جیسے لفظ اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے اور شمس کا استعارہ خوبصورت چہرے کے لئے کیونکہ شجاعت اسد کے مفہوم میں اور تنور شمس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے، بلکہ ان کو عارض ہے۔

وَاَيْضًا لِلْاِسْتِعَارَةِ تَقْسِيْمٌ اٰخَرُ بِاعْتِبَارِ الْجَامِعِ وَهُوَ اَنَّهَا اِمَّا عَامِيَّةٌ وَهِيَ الْمُبْتَذَلَةُ لِظُهُوْرِ الْجَامِعِ فِيْهِمَا نَحْوُ رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ اَوْ خَاصِيَّةٌ وَهِيَ الْغَرِيْبَةُ الَّتِيْ لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهَا اِلَّا الْخَاصَّةُ الَّذِيْنَ اُوْتُوْا ذِهْنًا بِهٖ اِرْتَفَعُوْا عَنْ طَبَقَةِ الْعَامَّةِ وَالْغَرَابَةُ قَدْ تَكُوْنُ فِيْ نَفْسِ الشَّبَهِ بِاَنْ يَكُوْنَ تَشْبِيْهُهَا فِيْهِ نَوْعُ غَرَابَةٍ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ فِيْ وَصْفِ الْفَرَسِ بِاَنَّهٗ مُؤَدَّبٌ وَاَنَّهٗ اِذَا نَزَلَ عَنْهُ صَاحِبُهٗ وَاَلْقٰى عِنَانَهٗ فِيْ قَرَبُوْسِ سَرْجِهٖ وَقَفَ عَلٰى مَكَانِهٖ اِلٰى اَنْ يَّعُوْدَ اِلَيْهِ شِعْرٌ وَاِذَا احْتَبٰى قَرَبُوْسَهٗ اَيْ مُقَدَّمَ سَرْجِهٖ بِعِنَانِهٖ ۞ عَلَكَ الشَّكِيْمَ اِلٰى اِنْصِرَافِ الزَّائِرِ ۞ الشَّكِيْمُ وَالشَّكِيْمَةُ هِيَ الْحَدِيْدَةُ الْمُعْتَرِضَةُ فِيْ فَمِ الْفَرَسِ وَاَرَادَ بِالزَّائِرِ نَفْسَهٗ شَبَّهَ هَيْئَةَ وُقُوْعِ الْعِنَانِ فِيْ مَوْقِعِهٖ مِنْ قَرَبُوْسِ السَّرْجِ مُمْتَدًّا اِلٰى جَانِبَيْ فَمِ الْفَرَسِ بِهَيْئَةِ وُقُوْعِ الثَّوْبِ مَوْقِعَهٗ مِنْ رُكْبَتَيِ الْمُحْتَبِيْ مُمْتَدًّا اِلٰى جَانِبَيْ ظَهْرِهٖ ثُمَّ اسْتَعَارَ الْاِحْتِبَاءَ وَهُوَ اَنْ يَّجْمَعَ الرَّجُلُ ظَهْرَهٗ وَسَاقَيْهِ بِثَوْبٍ اَوْ غَيْرِهٖ لِوُقُوْعِ الْعِنَانِ فِيْ قَرَبُوْسِ السَّرْجِ فَجَاءَتِ الْاِسْتِعَارَةُ غَرِيْبَةً لِغَرَابَةِ التَّشْبِيْهِ وَقَدْ تَحْصُلُ الْغَرَابَةُ بِتَصَرُّفٍ فِي الْاِسْتِعَارَةِ الْعَامِيَّةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ اَخَذْنَا بِاَطْرَافِ الْاَحَادِيْثِ بَيْنَنَا وَسَالَتْ بِاَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْاَبَاطِحُ ۞ جَمْعُ اَبْطَحَ وَهُوَ مَسِيْلُ الْمَاءِ فِيْهِ دِقَاقُ الْحَصٰى اسْتَعَارَ سَيَلَانَ السُّيُوْلِ الْوَاقِعَةِ فِي الْاَبَاطِحِ لِمَسِيْرِ الْاِبِلِ سَيْرًا حَثِيْثًا فِيْ غَايَةِ السُّرْعَةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلٰى لِيْنٍ وَسَلَاسَةٍ وَالتَّشْبِيْهُ فِيْهَا ظَاهِرٌ عَامِيٌّ لٰكِنْ قَدْ تَصَرَّفَ فِيْهِ بِمَا اَفَادَهُ اللُّطْفُ وَالْغَرَابَةُ اِذْ اَسْنَدَ الْفِعْلَ اَعْنِيْ سَالَتْ اِلَى الْاَبَاطِحِ دُوْنَ الْمَطِيِّ وَاَعْنَاقِهَا حَتّٰى اَفَادَ اَنَّهُ امْتَلَأَتِ الْاَبَاطِحُ مِنَ الْاِبِلِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَاَدْخَلَ الْاَعْنَاقَ فِي السَّيْرِ لِاَنَّ السُّرْعَةَ وَالْبُطُوْءَ فِيْ سَيْرِ الْاِبِلِ يَظْهَرَانِ غَالِبًا فِي الْاَعْنَاقِ وَيَتَبَيَّنُ اَمْرُهُمَا فِي الْهَوَادِيْ وَسَائِرُ الْاَجْزَاءِ تَسْتَنِدُ اِلَيْهَا فِي الْحَرَكَةِ وَتَتْبَعُهَا فِي الثِّقْلِ وَالْخِفَّةِ

ترجمہ:- نیز استعارہ کی جامع کے اعتبار سے ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ یا عامیہ ہے اور یہ ہی مبتذلہ ہے کیونکہ اس میں جامع ظاہر ہے جیسے رأیت اسدا یرمی، یا خاصیہ ہے اور یہ غریبہ ہے جس پر خواص ہی مطلع ہوتے ہیں جن کو ایسا ذہن عطاء کیا گیا ہے جس کے ذریعہ سے انکو عوام پر فوقیت ہے اور غرابت کبھی نفسِ تشبیہ میں ہوتی ہے اس طور پر کہ وہ ایسی تشبیہ ہو جس میں ایک گونہ غرابت ہو جیسے گھوڑے کی تعریف کرتے ہوئے شاعر کے قول میں ہے کہ وہ اتنا سدھا ہوا ہے کہ جب مالک اس سے اُتر کر لگام کو زین کے اگلے حصہ میں ڈالتا ہے تو وہ اس کے واپس آنے

تک وہیں کھڑا رہتا ہے جب گھوڑے نے زمین کے اگلے حصہ کا احتباء کرلیا لگام کے ساتھ تو وہ زیارت کرنے والے کی واپسی تک منہ کی کیل چباتا رہا شکیم اور شکیمہ وہ لوہا جو گھوڑے کے منہ میں رہتا ہے زائر سے مراد شاعر ہے شاعر نے قربوس سے لے کر گھوڑے کے منہ تک دونوں جانب سے لگام کے پکڑے رہنے کی حالت کو کپڑے کی اس حالت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو محتبی کے گھٹنوں سے پیٹھ تک پڑے ہوئے ہوتی ہے پھر لفظ احتباء کو یعنی پیٹھ اور پنڈلیوں کو کپڑے وغیرہ سے باندھ لینے کو زین کے اگلے حصہ میں لگام کے وقوع کے لئے مستعار لیا ہے پس استعارہ غریب ہوگیا غرابت تشبیہ کی وجہ سے۔ اور کبھی استعارہ عامیہ میں تصرف کے ساتھ غرابت حاصل ہوجاتی ہے جیسے شعر۔ ہم نے مختلف باتیں شروع کردیں اور اونٹوں کی گردنوں کے ساتھ سنگریزے بہہ پڑے اباطح اس کا واحد ابطح ہے وہ نالہ جس میں سنگریزے ہوں شاعر نے سنگریزوں والی وادی کے بہنے کو اونٹوں کی سہولت اور نرمی کے ساتھ تیز رفتاری کے لئے مستعار لیا ہے اور یہ تشبیہ بالکل ظاہر اور عامی ہے لیکن شاعر نے اس میں تھوڑا تصرف کرکے غرابت پیدا کردی۔ کیونکہ اس نے فعل یعنی سالت کی اباطح کی طرف اسناد کی ہے نہ کہ مَطِیّ اور اعناق کی طرف۔ جس نے یہ فائدہ دیا کہ وادی اونٹوں سے بھر گئی جیسے باری تعالیٰ کا قول: بھڑکنے لگا سر بڑھاپے سے اور داخل کیا ہے گردنوں کو سیر میں کیونکہ اونٹ کی تیز اور سست رفتاری عموماً گردن سے ظاہر ہوتی ہے اور تیزی اور سستی کا حال گردنوں ہی میں نمایاں ہوتا ہے رہے باقی اجزاء سو وہ تیز اور سست رفتاری میں اسی کے تابع ہیں۔

تشریح:- یہ جامع کے اعتبار سے استعارہ کی دوسری تقسیم ہے اس کے تحت بھی دو قسمیں ہیں (۱) عامیہ (۲) خاصیہ۔ استعارہ عامیہ وہ ہے جس میں جامع بالکل ظاہر ہو جس کو عام لوگ بھی سمجھ جائیں جیسے: ''رأیت اسدا یرمی'' اور استعارہ خاصیہ وہ ہے جس کو ذہین لوگ ہی سمجھ سکتے ہیں جو اپنی فراست کی وجہ سے عوام سے ممتاز ہوتے ہیں اسی کا دوسرا نام استعارہ غریبہ ہے کیونکہ اس میں ایک گونہ غرابت ہوتی ہے اور یہ غرابت کبھی نفسِ تشبیہ میں ہوتی ہے جیسے یزید بن سلمہ عبدالملک کے اس شعر میں ہے جو اس نے اپنے گھوڑے کی تعریف میں کہا ہے کہ وہ بہت مؤدب ہے۔

واذا احتبی قربوسہ بعنانہ ۞ علک الشکیم الی انصراف الزائر

قربوس را کے فتحہ کے ساتھ ہے معنیٰ ہیں زین کے آگے اور پیچھے کا بلند حصہ جس کے ساتھ بسا اوقات شکار باندھ لیتے ہیں بعض لوگوں نے اس کا ترجمہ صرف زین کے ساتھ کیا ہے اور صحاح میں اس کا ترجمہ مقدم السرج (زین کا اگلا حصہ) کیا ہے احتباء پیٹھ اور پنڈلیوں کو کسی کپڑے سے باندھ لینا علک چبانا شکیم لگام کا وہ لوہے والا حصہ جو گھوڑے کے منہ میں رہتا ہے۔ ترجمہ: جب گھوڑے نے زین کے اگلے حصہ کا احتباء کرلیا لگام کے ساتھ تو وہ زیارت کرنے والے کی واپسی تک منہ کی کیل چباتا رہا۔ شعر میں زائر سے مراد شاعر ہے اس شعر میں شاعر نے گھوڑے کی لگام کی اس

حالت کو جوا سے زین کے بلند حصہ پر ڈالنے سے لاحق ہوتی ہے کہ وہ گھوڑے کے منہ میں دونوں جانب سے کھنچی ہوئی ہو کپڑے کی اس حالت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو بحالتِ احتباء حاصل ہوتی ہے اور تشبیہ کے بعد لگام کی حالتِ مذکورہ کے لئے احتباء کا لفظ مستعار لیا ہے پس احتباء مستعار منہ اور لگام ڈالنا مستعار لہ اور جامع ایک شی کا دوسری شی پر مخصوص طریقہ سے ڈالنا اور غرابت کی وجہ یہ ہے کہ طرفین گو بنفسہٖ ظاہر ہیں لیکن دونوں میں سے ایک کی تشبیہ نادر ہے کیونکہ القاء عنان سے احتباء کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور کبھی استعارہ عامیہ میں کوئی ایسا تصرف کرلیا جاتا ہے جس سے اس میں غرابت پیدا ہوجاتی ہے مثلاً کسی مناسبت یا مقتضی مقام کی وجہ سے استعارہ میں دوسرے مجازات کو استعمال کرلینا جیسے: اس شعر میں ہے ؎

اخذنا باطراف الاحادیث بیننا ❁ وسالت باعناق المطی الاباطح

اطراف واحد طرف معنیٰ کنارہ اطراف الاحادیث مختلف قسم کی باتیں۔ یا اطراف واحد طرف بمعنی کریم، عمدہ کہا جاتا ہے: ھو من اطراف العرب یعنی کرائمھم۔ اس صورت میں اطراف الاحادیث کے معنیٰ ہوں گے عمدہ قسم کی باتیں۔ مطی، سواری۔ اباطح واحد ابطح کشادہ نالہ جس میں ریت اور چھوٹی کنکریاں ہوں۔ ترجمہ: ہم نے مختلف قسم کی یا عمدہ قسم کی باتیں شروع کردیں اور اونٹوں کی گردنوں کے ساتھ سنگریزے بہہ پڑے اس شعر میں شاعر نے اونٹوں کی سریع اور نرم رفتار کو سیلاب کے بہاؤ کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو نالوں میں بہہ رہے ہیں پھر مذکورہ سیلان اور بہاؤ کو اونٹوں کی رفتار کے لئے مستعار لیا ہے پس سیلانِ سیول یعنی وادی کا بہنا مشبہ بہ اور مسیر ابل مشبہ اور غایتِ سرعت جامع ہے یہ تشبیہ تو متداول ہے لیکن اس میں دو تصرف کئے گئے اول یہ کہ سیلان جو سیر ابل کے لئے مستعار ہے اس کو مطی اور اعناق کی طرف منسوب ہونا چاہئے تھا لیکن شاعر نے اس کو محل یعنی اباطح کی طرف منسوب کیا ہے اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اونٹ اس قدر زیادہ تھے کہ ان سے نالے بھر گئے جیسے: وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا میں تمام سر کے لئے شیب (بڑھاپے) کے عام ہوجانے کو بتانے کے لئے اشتعال فعل کی نسبت بجائے شیب کے محل یعنی راس کی طرف کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ شاعر نے اتفاقی طور پر سیلان کی نسبت اعناق کی طرف بھی کی ہے کیونکہ اعناق میں باء برائے ملابست ہے یعنی سالت الاباطح ملتبسة باعناق المطی اس مجاز کی وجہ یہ ہے کہ اونٹ کی رفتار کا سریع و بطی ہونا اس کی گردن سے ظاہر ہوتا ہے اور باقی اعضاء اس کے تابع ہوتے ہیں الحاصل ان دونوں تصرفوں کی وجہ سے استعارہ عامیہ میں غرابت آگئی۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ الثَّلَاثَةِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهٗ وَالْجَامِعِ سِتَّةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارَ لَهٗ اِمَّا حِسِّيَّانِ اَوْ عَقْلِيَّانِ اَوِ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ لَهٗ عَقْلِيٌّ اَوْ بِالْعَكْسِ فَيَصِيْرُ اَرْبَعَةً وَالْجَامِعُ فِي الثَّلَاثَةِ الْاَخِيْرَةِ عَقْلِيٌّ لَا غَيْرُ لِمَا سَبَقَ

فِی التَّشْبِیْهِ لٰکِنَّهٗ فِی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِمَّا حِسِّیٌّ اَوْ عَقْلِیٌّ اَوْ مُخْتَلِفٌ فَیَصِیْرُ سِتَّةً وَاِلٰی هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ لِاَنَّ الطَّرَفَیْنِ اِنْ کَانَا حِسِّیَّیْنِ فَالْجَامِعُ اِمَّا حِسِّیٌّ نَحْوُ فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهٗ خُوَارٌ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَلَدُ الْبَقَرَةِ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ الْحَیَوَانُ الَّذِیْ خَلَقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی مِنْ حُلِیِّ الْقِبْطِ الَّتِیْ سَبَکَتْهَا نَارُ السَّامِرِیِّ عِنْدَ اِلْقَائِهٖ فِیْ تِلْكَ الْحُلِیِّ التُّرْبَةَ الَّتِیْ اَخَذَهَا مِنْ مَوْطِیِٔ فَرَسِ جِبْرَئِیْلَ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَالْجَامِعُ الشَّکْلُ فَاِنَّ ذٰلِكَ الْحَیَوَانَ کَانَ عَلٰی شَکْلِ وَلَدِ الْبَقَرَةِ وَالْجَمِیْعُ مِنَ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهٗ وَالْجَامِعِ حِسِّیٌّ مُدْرَكٌ بِالْبَصَرِ

ترجمہ:۔ اور استعارہ مستعار منہ، مستعار لہ اور جامع تینوں کے اعتبار سے چھ قسم پر ہے اس لئے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ یا دونوں حسی ہوں گے یا عقلی ہوں گے یا مستعار منہ حسی اور مستعار لہ عقلی ہوگا یا برعکس پس یہ چار قسمیں ہوئیں۔ اور جامع آخری تینوں میں صرف عقلی ہوگا جس کی وجہ بابِ تشبیہ میں گزر چکی؛ لیکن پہلی قسم میں جامع یا حسی ہوگا یا عقلی یا مختلف پس چھ قسمیں ہوگئیں اور مصنف نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ طرفین اگر حسی ہوں تو جامع یا حسی ہوگا جیسے آیت: پھر نکالا ان کے واسطے بچھڑا یعنی دھڑ جس میں آواز تھی پس مستعار منہ بچھڑا ہے اور مستعار لہ وہ حیوان ہے جس کو اللہ نے قبطیوں کے زیورات سے پیدا کیا تھا۔ جس کو سامری کی آگ نے ڈھالا تھا جبکہ اس نے ان زیورات میں وہ مٹی ڈالی جس کو اس نے حضرت جبرئیل کی سواری کے قدم کے نیچے سے اُٹھالیا تھا۔ اور جامع شکل ہے کیونکہ یہ حیوان بچھڑے کی شکل پر تھا۔ اور تمام یعنی مستعار منہ، مستعار لہ اور جامع حسی ہیں جو مدرک بالبصر ہیں۔

تشریح:۔ یہاں سے استعارہ کی تیسری تقسیم کا بیان ہے جو ارکانِ ثلاثہ مستعار منہ، مستعار لہٗ اور جامع تینوں کے اعتبار سے ہے اس تقسیم کے تحت چھ قسمیں ہیں اس طور پر کہ مستعار منہ اور مستعار لہٗ دونوں حسی ہوں گے یا عقلی پہلی صورت میں جامع حسی ہوگا یا عقلی یا بعض حسی اور بعض عقلی یہ تین قسمیں ہوئیں۔ دوسری صورت میں دونوں طرفین عقلی ہوں گی یا مستعار منہ حسی اور مستعار لہٗ عقلی یا اس کا برعکس۔ تین قسمیں یہ ہوئیں۔ اگر دونوں طرفین حسی ہوں اور جامع بھی حسی ہو تو اس کی مثال یہ آیت ہے: فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهٗ خُوَارٌ اس میں مستعار منہ ولد البقرہ یعنی بچھڑا ہے اور مستعار لہ وہ حیوان ہے جو اللہ نے قبطیوں کے زیور سے پیدا کیا تھا۔ جس کو سامری نے ڈھال کر اس کے منہ میں وہ مٹی رکھ دی تھی۔ جو اس نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کی سواری کے قدم کے نیچے سے اُٹھائی تھی۔ اور جامع وہ شکل ہے جو حیوان اور ولد البقرہ میں مشترک ہے کیونکہ وہ حیوان بچھڑے کی شکل میں پیدا ہوا تھا اور یہ تینوں اُمور حسی ہیں یعنی مدرک بالبصر ہیں۔

وَاِمَّا عَقْلِیٌّ نَحْوُ وَاٰیَةٌ لَّهُمُ اللَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ مَعْنَی السَّلْخِ وَهُوَ كَشْطُ الْجِلْدِ عَنْ نَحْوِ الشَّاةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهٗ كَشْفُ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّیْلِ وَمَوْضِعِ اِلْقَاءِ ظِلِّهٖ وَهُمَا حِسِّیَّانِ وَالْجَامِعُ مَا یُعْقَلُ مِنْ تَرَتُّبِ اَمْرٍ عَلٰی آخَرَ اَیْ حُصُوْلُهٗ عَقِیْبَ حُصُوْلِهٖ دَائِمًا اَوْ غَالِبًا كَتَرَتُّبِ ظُهُوْرِ اللَّحْمِ عَنِ الْكَشْطِ وَتَرَتُّبِ ظُهُوْرِ الظُّلْمَةِ عَلٰی كَشْفِ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّیْلِ وَالتَّرَتُّبُ اَمْرٌ عَقْلِیٌّ

ترجمہ:۔ اور یا عقلی ہوگا جیسے نشانی ہے ان کے لئے رات، کھینچتے ہیں ہم اس سے دن کو اس میں مستعار منہ معنیٰ سلخ ہیں اور وہ بکری وغیرہ کی کھال اُتار لینا ہے اور مستعار لہ فضا سے رات کی تاریکی دور کر کے روشنی لے آنا ہے اور یہ دونوں حسی ہیں اور جامع وہ چیز ہے جو ایک امر کے دوسرے امر پر مرتب ہونے سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کھال نکالنے کے بعد گوشت کے ظہور کا ترتب اور مکان لیل سے کشف ضوء پر ظلمت کے ظہور کا ترتب اور ترتب امر عقلی ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ چھ قسموں میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں اور جامع عقلی ہو اس کی مثال جیسے آیت: وَاٰیَةٌ لَّهُمُ اللَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ اس میں مستعار منہ لفظ سلخ ہے جو بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مستعار لہ کشف الضوء عن مکان اللیل ہے یعنی ہوا یا زمین سے تاریکی کو دور کر کے روشنی لے آنا اور یہ دونوں اُمور حسی ہیں اور جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر مرتب ہونے سے عقل میں آتا ہے اور ایک امر کے حاصل ہونے کے بعد ہمیشہ یا اکثر حاصل ہوتا ہے مثلاً گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتب کھال اُتارنے پر ہے پس اسی طرح رات کی جگہ سے روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مرتب ہوتا ہے اور ترتب امر عقلی ہے۔ مصنف کے هما حسیان کہنے پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ آیت میں استعارہ کی دونوں طرفوں کو حسی کہا گیا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ کشط الجلد اور ازالہ ضوء دونوں مصدر ہیں اور معنیٰ مصدری عقلی ہوتے ہیں نہ کہ حسی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کشف اور کشط کو ان کے متعلق یعنی لحم اور ضوء کے اعتبار سے حسی کہا گیا ہے۔

وَبَیَانُ ذٰلِكَ اَنَّ الظُّلْمَةَ هِیَ الْاَصْلُ وَالنُّوْرُ طَارٍ عَلَیْهَا یَسْتُرُهَا بِضَوْئِهٖ فَاِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ سُلِخَ النَّهَارُ مِنَ اللَّیْلِ اَیْ كُشِطَ وَاُزِیْلَ كَمَا یُكْشَفُ عَنِ الشَّیْءِ الشَّیْءُ الطَّارِیْ عَلَیْهِ السَّاتِرُ لَهٗ فَجُعِلَ ظُهُوْرُ الظُّلْمَةِ بَعْدَ ذَهَابِ ضَوْءِ النَّهَارِ بِمَنْزِلَةِ ظُهُوْرِ الْمَسْلُوْخِ بَعْدَ سَلْخِ اِهَابِهٖ عَنْهُ وَحِیْنَئِذٍ صَحَّ قَوْلُهٗ فَاِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ لِاَنَّ الْوَاقِعَ عَقِیْبَ ذَهَابِ الضَّوْءِ عَنْ

مَكَانِ اللَّيْلِ هُوَ الْإِظْلَامُ وَاَمَّا عَلَى مَاذُكِرَ فِي الْمِفْتَاحِ مِنْ اَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ ظُهُوْرُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ فَفِيْهِ اِشْكَالٌ لِاَنَّ الْوَاقِعَ بَعْدَهُ اِنَّمَا هُوَ الْاِبْصَارُ دُوْنَ الْإِظْلَامِ وَحَاوَلَ بَعْضُهُمْ التَّوْفِيْقَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَمْلِ كَلَامِ الْمِفْتَاحِ عَلَى الْقَلْبِ اَيْ ظُهُوْرُ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ مِنَ النَّهَارِ اَوْ بِاَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الظُّهُوْرِ التَّمْيِيْزُ اَوْ بِاَنَّ الظُّهُوْرَ بِمَعْنَى الزَّوَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ وَذٰلِكَ عَارٌ يَا ابن ريطة ظَاهِرٌ وَفِيْ قَوْلِ اَبِيْ ذُوَيْبٍ ع وَتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا ۞ اَيْ زَائِلٌ وَذَكَرَ الْعَلَّامَةُ فِيْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ اَنَّ السَّلْخَ قَدْ تَكُوْنُ بِمَعْنَى النَّزْعِ مِثْلُ سَلَخْتُ الْإِهَابَ عَنِ الشَّاةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْإِخْرَاجِ نَحْوُ سَلَخْتُ الشَّاةَ مِنَ الْإِهَابِ فَذَهَبَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ اِلَى الثَّانِيْ

ترجمہ:- اور اس کا بیان یہ ہے کہ ظلمت اصل ہے اور نور اس پر طاری ہے جو اس کو اپنی روشنی سے چھپالیتا ہے پس جب سورج چھپ گیا تو گویا دن کو رات سے الگ کردیا گیا جیسے ایک شی سے دوسری چھپانے والی اور اس پر طاری ہونے والی چیز کو دور کیا جاتا ہے پس دن کی روشنی ختم ہونے کے بعد ظلمت کے ظاہر ہونے کو کھال اُتار لینے کے بعد مسلوخ کے ظہور کی طرح کرلیا جائے گا اور اس وقت فَاِذَاهُمْ مُظْلِمُوْنَ کہنا صحیح ہوگا کیونکہ مکان لیل سے روشنی چلے جانے کے بعد اظلام ہی واقع ہے اور رہی وہ صورت جو مفتاح العلوم میں مذکور ہے یعنی مستعار لہ رات کی تاریکی سے دن کا ظاہر ہونا ہے تو اس میں ایک اشکال ہے، کیونکہ اس کے بعد جو واقع ہے وہ ابصار ہے نہ کہ اظلام۔ اور بعض حضرات نے دونوں کلاموں کے درمیان تطبیق کا ارادہ کیا ہے (اس طور پر) کہ مفتاح کی عبارت کو قلب پر محمول کیا ہے یعنی دن سے رات کی تاریکی کا ظاہر ہونا یا ظہور سے مراد تمیز ہے یا یہ کہ ظہور زوال کے معنی میں ہے جیسے حماسی کے قول میں ہے اور اے ابن ریطہ یہ عار زائل ہے اور جیسے ابوذویب کے قول میں ہے تجھ سے اس شکایت کی عار زائل ہے علامہ شیرازی نے شرح مفتاح میں ذکر کیا ہے کہ سلخ کبھی بمعنی نزع ہوتا ہے جیسے سلخت الاہاب عن الشاۃ میں نے بکری سے کھال اُتار دی اور کبھی بمعنی اخراج ہوتا ہے جیسے سلخت الشاۃ عن الاہاب میں نے بکری کو کھال سے نکال لیا پس صاحب مفتاح نے دوسرا معنی اختیار کیا ہے۔

تشریح:- یہاں سے شارح مکانِ لیل سے کشفِ ضوء پر ظہور ظلمت کے ترتیب کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہر امر حادث میں ظلمت اصل ہے اور نور اس پر طاری اور اس کے لئے ساتر ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے: خلق الله الخلق من ظلمة ثم رش عليهم من نوره اللہ نے مخلوق کو ظلمت سے پیدا کیا پھر

ان پر اپنے نور کی بارش برسائی۔ پس جب سورج چھپ گیا تو گویا دن کو مکانِ ظلمت لیل سے دور کر دیا گیا جیسے بکری سے اس کی کھال کو دور کر دیا جائے، جس نے اس کے گوشت کو چھپا رکھا تھا۔ اور جب وجودِ نہار زائل کر دیا گیا تو ظلمت کا ظہور ہو گیا جیسے بکری کی کھال دور کرنے سے اس کا گوشت ظاہر ہو جاتا ہے پس دن کی روشنی کے زائل ہونے کے بعد جو تاریکی کا ظہور ہو گا وہ ایسا ہے جیسے کھال دور کرنے کے بعد مسلوخ یعنی گوشت کا ظہور پس اب آیت کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ ہم مکانِ لیل سے ضوء نہار کو اس طرح نکال لیتے ہیں جیسے بکری کے گوشت سے کھال نکال لی جائے اور ازالہ ضوء نہار کے بعد چونکہ ظلمت کا ظہور ضروری ہے اس لئے اس پر فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ کا ترتب صحیح ہے کیونکہ مکانِ لیل سے ازالۂ ضوء کے بعد اظلام ہی واقع ہوتا ہے شیخ عبد القاہر نے مفتاح العلوم میں یہ تقریر کی ہے کہ ظہور نہار من ظلمۃ اللیل مستعارلہٗ ہے حالانکہ مصنف نے ازالۂ ضوء من ظلمۃ اللیل کو مستعارلہٗ قرار دیا ہے۔ شارح فرماتے ہیں شیخ عبد القاہر کی تقریر پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ ظہور نہار من ظلمۃ اللیل کے بعد ابصار واقع ہوتا ہے نہ کہ اظلام، پس اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ ظہور نہار من ظلمۃ اللیل مستعارلہٗ ہے تو آیت: وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ کے بعد فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُوْنَ ہونا چاہئے تھا نہ کہ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ کیونکہ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ کا ترتب صحیح نہیں ہے پس اس آیت کے بعد فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ کا آنا اس بات کی دلیل ہے کہ مستعارلہٗ ازالۃ ظھور من ظلمۃ اللیل ہے نہ کہ ظھور نھار من ظلمۃ اللیل۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے مصنف اور شیخ کے اقوال میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ (۱) شیخ کے کلام میں قلب ہے؛ چنانچہ اصل کلام اس طرح ہے: ظھور ظلمۃ اللیل من النھار یعنی مستعارلہٗ ظھور ظلمۃ اللیل ہے نہ کہ ظھور نھار اور جب ایسا ہے تو فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ کا ترتب صحیح ہو گا لیکن اس صورت میں آیت میں قلب کا ارتکاب کرنا پڑے گا اور معنیٰ یہ ہوں گے: وآیۃ لھم اللیل نسلخ من النھار ای نظھر ظلمتہ بِانفصالہ من النھار فاذاھم مظلمون (۲) ظہور نہار سے مراد دن کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا ہے اس وقت کلمہ مِن، عَن، کے معنیٰ میں ہو گا (۳) عبارت میں ظہور بمعنی زوال ہے جیسا کہ حماسی کے اس شعر میں ہے ۔ أَعَيَّرْتَنَا البانھا ولحومھا ۞ وذالک عار یا ابن ریطہ ظاھر ہم کو اونٹوں کے گوشت اور دودھ پینے پر طعنہ مت دے اور عار نہ دلا کیونکہ یہ سب مباح الاستعمال ہیں لہٰذا یہ عار زائل ہے علامہ جوہری نے کہا ہے: وذالک عار ظاہر ای زائل۔ اسی طرح ابوذویب کے اس شعر میں ہے ۔

وَعَيَّرَهَا الواشون انی احبھا ۞ وتلک شکاۃ ظاھر عنکِ عارھا اے محبوبہ! چغلخور لوگوں نے اس کو عار دلائی یعنی یہ جو تجھ سے کہا ہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے تجھے کوئی عار ہو کیونکہ یہ بات اگر چہ تکلیف دہ ہے مگر دور ہو جائے گی اس صورت میں بھی فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ کا ترتب صحیح ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح مفتاح میں ایک وجہ اور ذکر کی ہے جس سے دونوں کلاموں کے درمیان تطبیق کے ساتھ ساتھ مذکورہ اشکال بلا تکلف رفع ہو جاتا ہے وہ وجہ یہ ہے کہ سلخ کے دو معنیٰ ہیں ایک کھال اُتارنا جیسے: سلخت

الاھاب عن الشاۃ میں نے بکری سے کھال اُتاری دوسرے معنی اخراج یعنی نکالنا جیسے سلخت الشاۃ عن الاہاب میں نے بکری کو کھال سے نکالا۔ مصنف نے پہلے معنیٰ کو اختیار کیا ہے اور شیخ نے دوسرے معنیٰ کو پس شیخ کے نزدیک عبارت میں ظہور سے مراد اخراج ہے اب آیت کا مطلب یہ ہوگا ہم رات سے دن کو نکال لیتے ہیں اور علیحدہ کر دیتے ہیں ظہور بمعنی خروج۔ پر حدیث عائشہ بھی دلالت کرتی ہے: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر ولم یظہر الفیٔ بعد من الحجرۃ یعنی لم یخرج الی ظاہرہا۔ آنحضور ﷺ عصر پڑھ لیتے تھے حالانکہ ابھی تک حجرے سے سایہ نہ نکلا ہوتا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا: اَظْهِرْ مَنْ مَعَکَ من المسلمین الی الارض جو مسلمان تیرے ساتھ ہیں ان کو زمین کی طرف نکالو۔

فَصَحَّ قَوْلُهٗ فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ بِالْفَاءِ لِاَنَّ التَّرَاخِيَ وَعَدَمَهٗ مِمَّا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْاُمُوْرِ وَالْعَادَاتِ وَزَمَانِ النَّهَارِ وَاِنْ تَوَسَّطَ بَيْنَ اِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّيْلِ وَبَيْنَ دُخُوْلِ الظَّلَامِ لٰكِنَّ لِعِظَمِ شَاْنِ دُخُوْلِ الظَّلَامِ بَعْدَ اِضَاءَةِ النَّهَارِ وَكَوْنِهٖ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَحْصُلَ اِلَّا فِيْ اَضْعَافِ ذٰلِكَ الزَّمَانِ عَدَّ الزَّمَانَ قَرِيْبًا وَجَعَلَ اللَّيْلَ كَاَنَّهٗ يُفَاجِئُهُمْ عَقِيْبَ اِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّيْلِ بِلَا مُهْلَةٍ وَعَلٰى هٰذَا حَسُنَ اِذَا الْمُفَاجَاةُ كَمَا يُقَالُ اِخْرَاجُ النَّهَارِ مِنَ اللَّيْلِ فَفَاجَاهُ دُخُوْلُ اللَّيْلِ فَلَوْ جَعَلْنَا السَّلْخَ بِمَعْنَى النَّزْعِ وَقُلْنَا نُزِعَ ضَوْءُ الشَّمْسِ عَنِ الْهَوَاءِ فَفَاجَاهُ الظَّلَامُ لَمْ يَسْتَقِمْ اَوْلَمْ يَحْسُنْ كَمَا اِذَا قُلْنَا كسرتُ الْكُوْزَ فَفَاجَاهُ الْاِنْكِسَارُ

ترجمہ:- اور باری تعالیٰ کا قول: فَاِذَاهُمْ مُظْلِمُوْنَ فاء کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ تراخی اور عدمِ تراخی ان چیزوں میں سے ہیں جو امور و عادات کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہیں اور دن کا زمانہ اگرچہ رات سے دن کے نکالنے اور رات کے داخل ہونے کے درمیان ہے لیکن دن کے روشن ہونے کے بعد دخولِ ظلمت کی عظمت شان کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ تاریکی کو اس کے کئی گنا وقفہ کے بعد آنا چاہئے تھا اس وقفہ کو کم خیال کیا گیا اور رات کو ایسا بنا دیا گیا گویا وہ دن کو رات سے نکالنے کے بعد بلا مہلت اچانک آ گئی۔ اسی بنا پر اذا مفاجات کا استعمال مستحسن ہے جیسے یوں کہا جائے رات سے دن کو نکالا گیا ہے پس اچانک دخولِ رات آ گیا۔ پس اگر سلخ کو نزع کے معنیٰ میں کر دیں اور یوں کہیں کہ سورج کی روشنی کو فضاء سے نکالا گیا ہے پس اچانک تاریکی آ گئی تو یہ درست نہ ہوگا یا مستحسن نہ ہوگا جیسا کہ جب ہم نے کہا میں نے پیالہ کو توڑا پس اچانک ٹوٹنا آ گیا۔

تشریح:- یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ شارح اس اعتراض اور جواب کو ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ رات چونکہ جمیع اقطار ارض کو متناول اور ذرہ ذرہ کو محیط ہے اس لئے اس سے یہ ہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ وجودِنہار کے بعد کئی روز کے برابر وقت لے کر واقع ہوگی، لہٰذا اس کو فاء کے بجائے ثم کے ساتھ لا کر یوں کہنا چاہئے تھا: ثُمَّ هُمْ مُظْلِمُوْنَ۔ شارح تفتازانی اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ فا کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ اُمور و عادات کے مختلف ہونے سے تراخی اور عدمِ تراخی مختلف ہو جاتی ہے، چنانچہ بسا اوقات دو چیزوں کے درمیان طویل زمانہ ہوتا ہے لیکن عادتاً اس کو طویل نہیں سمجھا جاتا، اس لئے فاء استعمال کر لیتے ہیں، جیسے: تزوج زید فو لدله حالانکہ تزوج اور ولادت کے درمیان کم از کم چھ ماہ کی مدت ہوتی ہے اور یہ ایک طویل مدت ہے مگر عادتاً اس کو طویل نہیں سمجھا جاتا، اس لئے تزوج کے بعد فاء استعمال کر لیا جاتا ہے اور کبھی مدت فی نفسہٖ کم ہوتی ہے مگر عادتاً اس کو زائد سمجھا جاتا ہے، جیسے: جاء الشيخ ثم الطلبة شیخ آئے پھر طلبہ آئے۔ مطلب یہ ہے کہ شیخ کی آمد کے بعد طلبہ کو آنا چاہئے ملاحظہ کیجئے طلبہ کی آمد شیخ کے کچھ ہی بعد ہے مگر اس کو غیر معمولی تاخیر پر محمول کر کے لفظ ثم کا استعمال کیا گیا ہے پس اسی طرح رات چونکہ جمیع اقطار ارض کو شامل اور ذرہ ذرہ کو محیط ہوتی ہے اسلئے یہ ہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ وجودِ نہار کے بعد کئی روز کے برابر وقت لے کر واقع ہوگی لیکن جب وہ ایک روز کی مقدار ختم ہونے کے بعد ہی آ گئی تو ایک روز کا اندازہ کم شمار کیا گیا اور یوں سمجھا گیا گویا رات اخراج نہار کے بعد بلا مہلت اچانک آ گئی اور جب ایسا ہے تو فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ فاء کے ساتھ کہنا صحیح ہے۔

وَاِمَّا مُخْتَلِفٌ بَعْضُهٗ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهٗ عَقْلِيٌّ كَقَوْلِكَ رَأَيْتُ شَمْسًا وَاَنْتَ تُرِيْدُ اِنْسَانًا كَالشَّمْسِ فِيْ حُسْنِ الطَّلْعَةِ وَهِيَ حِسِّيٌّ وَنَبَاهَةِ الشَّاْنِ وَهِيَ عَقْلِيَّةٌ

ترجمہ:۔ اور یا مختلف ہوگا بعض حسی بعض عقلی جیسے تو کہے میں نے سورج کو دیکھا اور ارادہ یہ کرے کہ میں نے ایسے انسان کو دیکھا جو سورج کی طرح ہے خوبروئی میں یہ تو حسی ہے اور بلندی شان میں یہ عقلی ہے۔

تشریح:۔ طرفین اور جامع کے اعتبار سے استعارہ کی تیسری قسم یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں اور جامع مختلف ہو بعض حسی اور بعض عقلی ہو، جیسے تو رایت شمسا کہے۔ اور شمس سے کوئی خوبصورت اور بلند شان والا انسان مراد ہو کہ اس میں طرفین حسی ہیں، جامع یعنی خوبروئی حسی ہے اور بلندیٔ شان عقلی ہے۔

وَاِلَّا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ وَاِنْ كَانَ حِسِّيَّيْنِ فَهُمَا اَيِ الطَّرَفَانِ اِمَّا عَقْلِيَّانِ نَحْوُ مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ الرُّقَادُ اَيِ النَّوْمُ عَلٰی اَنْ يَّكُوْنَ الْمَرْقَدُ مَصْدَرًا وَ تَكُوْنَ الْاِسْتِعَارَةُ اَصْلِيَّةً اَوْ عَلٰی اَنَّهٗ بِمَعْنَى الْمَكَانِ اِلَّا اَنَّهٗ اُعْتُبِرَ التَّشْبِيْهُ فِي الْمَصْدَرِ لِاَنَّ

الْمَقْصُوْدَ بِالنَّظَرِ فِيْ اِسْمِ الْمَكَانِ وَسَائِرِ الْمُشْتَقَّاتِ اِنَّمَا هُوَ الْمَعْنٰى الْقَائِمُ بِالذَّاتِ لَا نَفْسِ الذَّاتِ وَاعْتِبَارُ التَّشْبِيْهِ فِي الْمَقْصُوْدِ الْاَهَمِّ اَوْلٰى وَسَتَسْمَعُ لِهٰذَا زِيَادَةَ تَحْقِيْقٍ فِي الْاِسْتِعَارَةِ التَّبْعِيَّةِ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ الْمَوْتُ وَالْجَامِعُ عَدَمُ ظُهُوْرِ الْفِعْلِ وَالْجَمِيْعُ عَقْلِيٌّ وَقِيْلَ عَدَمُ ظُهُوْرِ الْاَفْعَالِ فِي الْمُسْتَعَارِ لَهُ اَعْنِي الْمَوْتَ اَقْوٰى وَمِنْ شَرْطِ الْجَامِعِ اَنْ يَّكُوْنَ فِي الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ اَقْوٰى فَالْحَقُّ اَنَّ الْجَامِعَ هُوَ الْبَعْثُ الَّذِيْ هُوَ فِي النَّوْمِ اَظْهَرُ وَاَشْهَرُ وَاَقْوٰى لِكَوْنِهٖ مِمَّا لَا شُبْهَةَ فِيْهِ لِاَحَدٍ وَقَرِيْنَةُ الْاِسْتِعَارَةِ هُوَ كَوْنُ هٰذَا الْكَلَامِ كَلَامُ الْمَوْتٰى مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ

ترجمہ:۔ ورنہ (یہ) وان کان حسیین پر معطوف ہے پس وہ دونوں طرفین یا عقلی ہوں گی۔ جیسے کس نے اُٹھادیا ہم کو ہماری نیند سے کیونکہ مستعار منہ رقاد ہے یعنی نیند بایں معنیٰ کہ مرقد مصدر ہے اور استعارہ اصلیہ ہے یا بایں معنیٰ کہ مرقد بمعنیٰ مکان ہے مگر مصدر میں تشبیہ کا اعتبار کیا گیا اس لئے کہ اسمِ مکان اور تمام مشتقات میں مقصود بالذات وہی معنیٰ ہوتے ہیں جو قائم بالذات ہوں۔ نہ کہ نفسِ ذات اور اہم مقصود میں تشبیہ کا اعتبار کرنا ہی اولیٰ ہے اس کی زیادہ تحقیق آپ استعارہ تبعیہ میں سنیں گے۔ اور مستعار لہٗ موت ہے اور جامع عدم ظہورِ فعل ہے اور یہ تمام عقلی ہیں اور کہا گیا ہے کہ عدمِ ظہورِ افعال مستعار لہٗ یعنی موت میں اقویٰ ہے حالانکہ جامع کی شرط یہ ہے کہ وہ مستعار منہٗ میں اقویٰ ہو پس حق یہ ہے کہ جامع وہ بعث ہے جو نوم میں اظہر، اشہر اور اقویٰ ہے کیونکہ اس میں کسی کو شبہ ہی نہیں ہے اور استعارہ کا قرینہ یہ ہے کہ یہ کلام مُردوں کا کلام ہے باری تعالیٰ کے قول: هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ کے ساتھ۔

تشریح:۔ استعارہ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ تینوں عقلی ہوں اس کی مثال یہ آیت ہے: "مَنْ م بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" اس آیت میں مستعار منہٗ رقاد بمعنیٰ نوم ہے اور مستعار لہٗ موت ہے اور جامع عدمِ ظہورِ فعل ہے اور یہ تینوں اُمور عقلی ہیں موت اور عدمِ ظہورِ فعل کا عقلی ہونا تو ظاہر ہے اور مستعار منہ یعنی رقاد کے عقلی ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ مرقد یا تو مصدر میمی ہے بمعنیٰ نوم اور نوم کا عقلی ہونا ظاہر ہے کیونکہ نوم کے معنیٰ انتفاء احساس کے ہیں اور انتفاء احساس بلاشبہ عقلی ہے اس وقت استعارہ اصلیہ ہوگا۔ اور اگر مرقد اسم مکان ہو اور معنیٰ ہوں محل نوم تو اس کے عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ استعارہ تبعیہ کا مدار استعارہ اصلیہ پر ہے اگر اصلیہ عقلی ہے تو تبعیہ بھی عقلی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسم مکان اور تمام مشتقات کی تشبیہ میں ذوات مقصود نہیں ہوتیں بلکہ وہ معنیٰ مقصود ہوتے ہیں جو ذوات کے ساتھ قائم ہوں اور تشبیہ کا اعتبار اسی چیز میں ہوتا ہے جو مقصود ہو لہٰذا اولاً مرقد کے مصدر رقاد میں تشبیہ کا اعتبار کریں گے اس کے بعد مرقد اسم مکان میں اور

رقاد بمعنی نوم عقلی ہے لہٰذا مرقد اسم مکان بھی عقلی ہوگا اس وقت استعارہ تبعیہ ہوگا۔ وقیل سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تشبیہ کے لئے یہ شرط ہے کہ وجہ شبہ میں مشبہ بہ، مشبہ سے قوی ہو اور یہاں موت جو مشبہ ہے وہ وجہ شبہ میں قوی ہے کیونکہ نوم میں صرف ادراک زائل ہوتا ہے اور موت میں روح اور ادراک دونوں زائل ہوتے ہیں۔ شارح نے فالحق کہہ کر اس کا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ رقاد اور موت میں جامع بعث ہے جو شہرت اور ظہور کے اعتبار سے موت کی بہ نسبت نوم میں زائد ہے کیونکہ نوم کے بعد بعث بلاشبہ ثابت ہے اور موت کے بعد بعث تو اس میں بہت سے لوگوں کا اختلاف ہے۔ شارح فرماتے ہیں: کہ اس آیت میں رقاد جس کے حقیقی معنیٰ نیند کے ہیں اس کو مجازی معنیٰ یعنی موت میں استعمال کرنے کا قرینہ یہ ہے کہ یہ کلام مُردوں کا کلام ہے جو وہ قبروں سے اُٹھ کر کریں گے اور اس سے نوم کے معنیٰ مراد نہیں لے سکتے کیونکہ ان کو نوم حاصل ہی نہیں ہے اور اس کے بعد کی آیت یعنی: هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اللہ نے جس کا وعدہ کیا ہے اور رسولوں نے اس کی سچائی بیان کی ہے وہ بعث بعد الموت ہے نہ کہ بعث بعد النوم۔

وَاِمَّا مُخْتَلِفَانِ اَیْ اَحَدُ الطَّرْفَیْنِ حِسِّیٌّ وَالْاٰخَرُ عَقْلِیٌّ وَالْحِسِّیُّ هُوَ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ نَحْوُ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ كَسْرُ الزُّجَاجَةِ وَهُوَ حِسِّیٌّ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ التَّبْلِيْغُ وَالْجَامِعُ التَّاْثِيْرُ وَهُمَا عَقْلِيَّانِ وَالْمَعْنٰى اَبِنِ الْاَمْرَ اِبَانَةً لَا تَنْمَحِيْ كَمَا لَا يَلْتَئِمُ صَدْعُ الزُّجَاجِ وَاِمَّا عَكْسُ ذٰلِكَ اَیْ مُخْتَلِفَانِ وَالْحِسِّیُّ هُوَ الْمُسْتَعَارُ لَهُ نَحْوُ اِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنٰكُمْ فِي الْجَارِيَةِ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ كَثْرَةُ الْمَاءِ وَهُوَ حِسِّیٌّ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ التَّكَبُّرُ وَالْجَامِعُ الْاِسْتِعْلَاءُ الْمُفْرِطُ وَهُمَا عَقْلِيَّانِ

ترجمہ:- اور یا مختلف ہوں گی یعنی ایک طرف حسی ہوگی دوسری عقلی۔ اور حسی مستعار منہ ہو جیسے سنا دے کھول کر جو تجھ کو حکم ہوا اس لئے کہ مستعار منہ شیشہ کا توڑنا ہے اور وہ حسی ہے اور مستعار لہٗ تبلیغ (پہنچانا) ہے اور جامع تاثیر ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں مطلب یہ ہے کہ معاملہ ایسا واضح کردے کہ مِٹ نہ سکے جیسے شیشہ کی ٹوٹن نہیں بھرتی۔ یا اس کا عکس ہوگا یعنی طرفین مختلف ہوں گی اور مستعار لہٗ حسی ہوگا جیسے جب پانی نے جوش مارا تو ہم نے تم کو کشتی میں سوار کر دیا کیونکہ مستعار لہٗ کثرتِ آب ہے جو حسی ہے اور مستعار منہ تکبر ہے اور جامع استعلاء مفرط ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں۔

تشریح:- استعارہ کی پانچویں قسم یہ ہے کہ مستعار منہٗ حسی ہو اور مستعار لہٗ عقلی ہو اس وقت جامع یقیناً عقلی ہوگا کیونکہ حسی کا عقلی سے ماخوذ ہونا [illegible] ہو سکتا اس کی مثال آیت: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ہے اس آیت میں تبلیغ کو صدع (شیشہ کو

توڑنا) کے ساتھ تشبیہ دے کر صدع کو ایک امر معقول یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا ہے اور جامع دونوں میں تاثیر ہے تبلیغ میں تو اس طرح کہ اُمورِ تبلیغیہ تبلیغ سے پہلے مخفی ہوتے ہیں اور تبلیغ کے بعد مبلغ ان میں ایسی تاثیر پیدا کر دیتا ہے کہ اب وہ مخفی نہیں رہ سکتے اور رہا کسر میں اس طرح کہ شیشہ جیسی سخت چیز ٹوٹنے کے بعد سالم نہیں رہتی پس اس میں مستعار لہٗ یعنی تبلیغ اور جامع یعنی تاثیر دونوں عقلی ہیں اور مستعار منہ یعنی صدع بمعنی کسر اپنے متعلق کے اعتبار سے حسی ہے اگر چہ اپنی ذات کے اعتبار سے عقلی ہے اور ذات کے اعتبار سے عقلی اس لئے ہے کہ صدع اور کسر مصدر ہے اور معنیٰ مصدری کا خارج میں وجود نہیں ہوتا۔ استعارہ کی چھٹی قسم یہ ہے کہ مستعار منہ عقلی ہو اور مستعار لہٗ حسی ہو جامع اس صورت میں بھی عقلی ہوگا، جیسے آیت: اِنَّا لَمَّا طَغَی الْمَآءُ حَمَلْنٰکُمْ فِی الْجَارِیَۃِ اس میں کثرتِ ماء مستعار لہٗ حسی ہے اور تکبر مستعار منہٗ عقلی ہے اور جامع یعنی استعلاء (بلندی کا اظہار) یہ بھی عقلی ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَۃُ بِاِعْتِبَارِ اللَّفْظِ الْمُسْتَعَارِ قِسْمَانِ لِاَنَّہٗ اَیِ اللَّفْظَ الْمُسْتَعَارَ اِنْ کَانَ اِسْمَ جِنْسٍ حَقِیْقَۃً اَوْ تَاوِیْلًا کَمَا فِی الْاَعْلَامِ الْمُشْتَھَرَۃِ بِنَوْعٍ وَصْفِیَّۃٍ فَاَصْلِیَّۃٌ اَیْ فَالْاِسْتِعَارَۃُ اَصْلِیَّۃٌ کَاَسَدٍ اِذَا اسْتُعِیْرَ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَقَتْلٍ اِذَا اسْتُعِیْرَ لِلضَّرْبِ الشَّدِیْدِ الْاَوَّلُ اِسْمُ عَیْنٍ وَالثَّانِیْ اِسْمُ مَعْنًی وَاِلَّا فَتَبْعِیَّۃٌ اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ اِسْمَ جِنْسٍ فَالْاِسْتِعَارَۃُ تَبْعِیَّۃٌ کَالْفِعْلِ وَمَا یُشْتَقُّ مِنْہُ مِثْلُ اِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَالصِّفَۃِ الْمُشَبَّھَۃِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ وَالْحَرْفِ وَاِنَّمَا کَانَتْ تَبْعِیَّۃً لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَۃَ تَعْتَمِدُ التَّشْبِیْہَ وَالتَّشْبِیْہُ یَقْتَضِیْ کَوْنَ الْمُشَبَّہِ مَوْصُوْفًا بِوَجْہِ الشَّبَہِ اَوْ بِکَوْنِہٖ مُشَارِکًا لِلْمُشَبَّہِ بِہٖ فِیْ وَجْہِ الشَّبَہِ وَاِنَّمَا یَصْلُحُ لِلْمَوْصُوْفِیَّۃِ الْحَقَائِقُ اَیِ الْاُمُوْرُ الْمُتَقَرِّرَۃُ الثَّابِتَۃُ کَقَوْلِکَ جِسْمٌ اَبْیَضُ وَبَیَاضٌ صَافٍ دُوْنَ مَعَانِی الْاَفْعَالِ وَالصِّفَاتُ الْمُشْتَقَّۃُ مِنْھَا لِکَوْنِھَا مُتَجَدِّدَۃً غَیْرَ مُتَقَرِّرَۃٍ بِوَاسِطَۃِ دُخُوْلِ الزَّمَانِ فِیْ مَفْھُوْمِ الْاَفْعَالِ وَعُرُوْضِہٖ لِلصِّفَاتِ وَدُوْنَ الْحُرُوْفِ وَھُوَ ظَاھِرٌ کَذَا ذَکَرُوْہُ وَفِیْہِ بَحْثٌ لِاَنَّ ھٰذَا الدَّلِیْلَ بَعْدَ اسْتِقَامَتِہٖ لَا یَتَنَاوَلُ اِسْمَ الزَّمَانِ وَالْمَکَانِ وَالْاٰلَۃِ لِاَنَّھَا تَصْلُحُ لِلْمَوْصُوْفِیَّۃِ وَھُمْ اَیْضًا صَرَّحُوْا بِاَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمُشْتَقَّاتِ ھُوَ الصِّفَاتُ دُوْنَ اِسْمِ الزَّمَانِ وَالْمَکَانِ وَالْاٰلَۃِ فَیَجِبُ اَنْ تَکُوْنَ الْاِسْتِعَارَۃُ فِیْ اِسْمِ الزَّمَانِ وَنَحْوِہٖ اَصْلِیَّۃً بِاَنْ یُقَدَّرَ التَّشْبِیْہُ فِیْہِ نَفْسُہٗ لَا فِیْ مَصْدَرِہٖ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ لِلْقَطْعِ بِاَنَّا اِذَا قُلْنَا ھٰذَا مَقْتَلُ فُلَانٍ لِلْمَوْضِعِ الَّذِیْ ضُرِبَ فِیْہِ ضَرْبًا شَدِیْدًا وَمَرْقَدُ فُلَانٍ لِقَبْرِہٖ فَاِنَّ الْمَعْنٰی عَلٰی تَشْبِیْہِ الضَّرْبِ بِالْقَتْلِ وَالْمَوْتِ بِالرُّقَادِ وَاِنَّ الْاِسْتِعَارَۃَ فِی الْمَصْدَرِ لَا فِیْ نَفْسِ

الْمَكَانِ بَلِ التَّحْقِيقُ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِي الْاَفْعَالِ وَجَمِيعِ الْمُشْتَقَّاتِ الَّتِي يَكُونُ الْقَصْدُ بِهَا اِلَى الْمَعَانِي الْقَائِمَةِ بِالذَّوَاتِ تَبْعِيَّةٌ لِاَنَّ الْمَصْدَرَ الدَّالَّ عَلَى الْمَعَانِي الْقَائِمِ بِالذَّاتِ هُوَ الْمَقْصُودُ الْاَهَمُّ الْجَدِيرُ بِاَنْ يُعْتَبَرَ فِيهِ التَّشْبِيهُ وَاِلَّا لَذُكِرَتِ الْاَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى نَفْسِ الذَّوَاتِ دُونَ مَا يَقُومُ بِهَا مِنَ الصِّفَاتِ

ترجمہ:- اور استعارہ کی لفظ مستعار کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں اس لئے کہ لفظ مستعار اگر اسم جنس ہو حقیقۃً ہو یا تاویلاً جیسا کہ ان اعلام میں جو نوع وصفیت کے ساتھ مشہور ہیں تو اصلیہ ہے جیسے لفظ اسد جب رجل شجاع کے لئے مستعار لیا جائے اور قتل جب ضرب شدید کے لئے مستعار لیا جائے اوّل اسم حقیقی ہے دوسرا معنیً اسم ہے ورنہ تبعیہ ہے یعنی اگر لفظ مستعار اسم جنس نہ ہو تو استعارہ تبعیہ ہے جیسے فعل اور جو اس سے مشتق ہو مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ وغیرہ اور حرف اور تبعیہ اس لئے ہوا کہ استعارہ تشبیہ پر اعتماد رکھتا ہے اور تشبیہ مشبہ کے وجہ شبہ کے ساتھ موصوف ہونے کا یا وجہ شبہ میں مشبہ بہ کے ساتھ شریک ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور موصوف بننے کی صلاحیت حقائق ہی رکھتے ہیں یعنی وہ اُمور جو بذاتہٖ ثابت ہوں جیسے تیرا قول جسم ابیض، اور بیاض صاف نہ کہ معانی افعال اور صفاتِ مشتقہ کیونکہ یہ متجدد وغیر ثابت ہوتے ہیں افعال کے مفہوم میں زمانہ کے داخل ہونے اور زمانہ کے صفات کو عارض ہونے کے واسطہ سے اور نہ کہ حروف اور یہ ظاہر ہے علماء نے یہ ہی ذکر کیا ہے اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ یہ دلیل اس کے درست ہونے کے بعد اسم زمان، مکان اور آلہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ موصوف بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور علماء نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ مشتقات سے مراد صفات ہیں نہ کہ اسمِ زمان، مکان اور آلہ۔ پس یہ بات ضروری ہے کہ اسم زمان وغیرہ میں استعارہ اصلیہ ہو اس طور پر کہ تشبیہ نفس زمان میں مقدر مانی جائے نہ کہ اس کے مصدر میں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات یقینی ہے کہ جب ہم نے ہٰذا مقتل فلان اس جگہ کے لئے کہا جس میں ضربِ شدید کی گئی اور ہٰذا مرقد فلان اس کی قبر کے لئے کہا۔ تو معنی ضرب کو قتل کے ساتھ اور موت کو نیند کے ساتھ تشبیہ دینے پر ہوتے ہیں۔ اور استعارہ مصدر میں ہوتا ہے نہ کہ نفسِ مکان میں بلکہ تحقیق یہ ہے کہ استعارہ افعال میں اور ان تمام مشتقات میں جن سے مقصود قائم بالذات معانی ہوتے ہیں تبعیہ ہوتا ہے اس لئے کہ مصدر جو معنی قائم بالذات پر دال ہے وہی مقصود اہم ہوتا ہے جو اس کے لائق ہے کہ اس میں تشبیہ کا اعتبار کیا جائے ورنہ ان الفاظ کو ذکر کیا جاتا جو نفس ذات پر دال ہیں نہ کہ وہ صفات جو ان کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح:- مصنف کہتے ہیں کہ استعارہ کی لفظ مستعار کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) اصلیہ (۲) تبعیہ اور

وجہ اسکی یہ ہے کہ مستعار اگر اسمِ جنس ہو حقیقۃً اسم ہو جیسے اسد یا تاویلاً جیسے وہ اعلام جو کسی قسم کے وصف کے ساتھ مشہور ہوں جیسے حاتم تو یہ استعارہ اصلیہ ہوگا جیسے: رایت اسدا فی الحمام میں نے حمام میں اسد یعنی رجل شجاع کو دیکھا۔ اسم جنس سے مراد وہ ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے جو کسی وصف کا اعتبار کئے بغیر کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت رکھے۔ یہ ذات خواہ عین ہو جیسے رجل، اسد وغیرہ یا معنیٰ ہو جیسے ضرب، قیام، قعود وغیرہ۔ کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت کی قید لگا کر اعلام، مضمرات اور اشارات کو خارج کر دیا گیا اسلئے کہ یہ سب جزئیات ہیں ان میں استعارہ نہیں ہوتا بغیر اعتبار وصف کی قید لگا کر مشتقات مثلاً قاتل، ضارب وغیرہ کو خارج کر دیا گیا کیونکہ ان کی وضع میں اوصاف کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جیسے ہٰذا قتل یعنی ضرب عظیم یہاں لفظ قتل کو ضرب شدید کے لئے مستعار لیا گیا ہے اور اگر لفظ مستعار اسم جنس نہ ہو تو وہ استعارہ تبعیہ ہوگا۔ جیسے فعل اور مشتق من الفعل مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفتِ مشبہ وغیرہ اور جیسے حرف۔ شارح کہتے ہیں کہ استعارہ فعل، مشتقات اور حروف میں تبعیہ اس لئے ہوگا کہ استعارہ تشبیہ پر موقوف ہوتا ہے اور تشبیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں وجہ شبہ کے ساتھ اس طرح موصوف ہوں کہ ان پر وجہ شبہ کا حکم لگایا جاسکے۔ یا مشبہ، مشبہ بہ کا وجہ شبہ میں شریک ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے: زید کعمرو فی الشجاعۃ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید شجاعت کے ساتھ متصف ہے اس میں شجاعت اسی طرح موجود ہے جس طرح عمرو میں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ موصوف بننے کی صلاحیت صرف حقائق میں یعنی امورِ ثابتہ میں ہوتی ہے جیسے جسم ابیض اور بیاض صاف جسم اسم عین ہے اور بیاض اسم معنیٰ ہے اور یہ دونوں ثابت اور مستقل بالمفہومیت ہونے کی وجہ سے موصوف بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس کے برخلاف معانی افعال اور صفات مشتقہ کہ یہ ثابت نہیں ہوتے کیونکہ زمانہ، افعال کا جز ہوتا ہے اور زمانہ صفات کو عارض ہوتا ہے اور زمانہ غیر قار ہے لہٰذا یہ جس کا جز یا جس کو عارض ہوگا اس میں تقرر اور ثبات نہیں ہوسکتا اور برخلاف حرف کے کہ وہ نہ موصوف ہوتا ہے اور نہ مستقل بالمفہومیت پس افعال، مشتقات اور حروف میں استعارہ اصلیہ نہیں ہوسکتا۔

وفیہ بحث سے شارح بیان کردہ دلیل پر اعتراض کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلیل صحیح نہیں ہے، کیونکہ آپ کا یہ کہنا کہ موصوف صرف حقائق یعنی امورِ متقررہ ثابتہ ہی بن سکتے ہیں ان کے علاوہ کوئی موصوف نہیں بن سکتا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ حرکۃ سریعۃ اور ھٰذا زمان صعب میں حرکت اور زمان دونوں موصوف ہیں حالانکہ دونوں اُمورِ غیر متقررہ میں سے ہیں، نیز مصادر اور صفات میں عروضِ زمانہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی جس طرح صفات کو زمانہ عارض ہوتا ہے اسی طرح مصادر کو بھی عارض ہوتا ہے، اس لئے کہ مصدر حدث پر دلالت کرتا ہے اور حدث کے لئے زمانہ ضروری ہے، جس میں حدث ہوگا۔ الحاصل زمانہ پر مصدر کی دلالت بالالتزام ہوگی، جیسا کہ صفات کی دلالت زمانہ پر بالالتزام ہوتی ہے پس جب صفات میں عروضِ زمانہ کی وجہ سے تشبیہ جاری نہیں ہوتی تو

عروض زمانہ کی وجہ سے مصادر میں بھی تشبیہ جاری نہیں ہونی چاہئے، حالانکہ مصادر میں استعارہ اصلیہ ہوتا ہے اور استعارہ تشبیہ پر مبنی ہوتا ہے اور اگر اس دلیل کے صحیح ہونے کو تسلیم کرلیا جائے تو اس پر یہ لازم آئے گا کہ اسم زمان، مکان، آلہ مشتقات میں استعارہ اصلیہ ہو کیونکہ ان میں موصوف بننے کی صلاحیت موجود ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: مقام واسع (ایسی جگہ جو وسیع ہے) مجلس فسیح (ایسی مجلس جو کشادہ ہے) زمان صعب (ایسا زمانہ جو سخت ہے) الحاصل اس دلیل کو صحیح ماننے کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اسم مکان، زمانہ اور آلہ وغیرہ مشتقات میں استعارہ اصلیہ ہو حالانکہ ان میں بالاتفاق استعارہ تبعیہ ہے۔ وھم ایضا صرحوا سے شارح نے اعتراض میں ترقی کرکے کہا ہے کہ قوم نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ وہ مشتقات جن میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے ان سے صرف صفات مراد ہیں زمان، مکان، آلہ مراد نہیں ہے پس قوم کی اس تصریح کا تقاضہ یہ ہے کہ اسم مکان، زمان اور آلہ میں استعارہ اصلیہ ہونا چاہئے حالانکہ ان میں استعارہ تبعیہ ہے نہ کہ اصلیہ۔ حاصل یہ ہے کہ ان تینوں کو نہ دلیل شامل ہے اور نہ قوم کی تصریح لہٰذا ان میں استعارہ اصلیہ ہونا چاہئے، اس طور پر کہ ان کی نفس ذات میں تشبیہ جاری ہو اور پھر بلا واسطہ ذات کا استعارہ کیا جائے نہ کہ مصدر کے واسطہ سے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جب ہم ھٰذا مقتل فلانٍ اس جگہ یا زمانہ کے لئے کہیں جس میں فلاں کو سخت مارا گیا ہو اور ھٰذا مرقد فلانٍ اس کی قبر کے لئے کہیں تو معنی تشبیہ کے طریقہ پر ہوتے ہیں یعنی ضرب کو قتل کے ساتھ اور موت کو رقاد کے ساتھ تشبیہ دے کر ضرب کے لئے قتل کا اور موت کے لئے رقاد بمعنیٰ نوم کا استعارہ کیا گیا اس کے بعد قتل سے مقتل اور رقاد سے مرقد مشتق کرکے مضرب کو مقتل کے ساتھ اور مکانِ موت کو مرقد کے ساتھ تشبیہ دے کر مضرب کے لئے مقتل کا اور مکانِ موت کے لئے مرقد کا استعارہ کیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ افعال میں اور ان تمام مشتقات میں صفات ہوں یا غیر صفات جن میں مقصود وہ معانی ہوتے ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ان میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے کیونکہ مشتقات جن معانی مقصودہ پر دلالت کرتے ہیں ان پر مصدر مطابقۃً دلالت کرتا ہے لہٰذا مشتقات سے معانی مصدر یہ مقصود ہوں گے اور یہ بات مسلّم ہے کہ تشبیہ بالذات اسی معنیٰ کے اعتبار سے دی جائے گی جو مقصود بالذات اور اہم ہو اور وہ مصدر ہے پس افعال و مشتقات میں اولاً مصدر میں استعارہ کیا جائے گا اس کے بعد افعال و مشتقات میں پس ثابت ہوا کہ افعال و مشتقات میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے نہ کہ اصلیہ اگر مشتقات سے مقصود اصلی، معانی مذکورہ نہ ہوں بلکہ نفس ذوات ہوں تو پھر یہ ضروری ہے کہ مشتقات کے بجائے وہ الفاظ ذکر کئے جائیں جو ذوات پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ معنیٰ پر مثلاً ضارب، قاتل، مضروب اور مقتول کہنے کے بجائے زید، عمرو، بکر، اور مرقد اور مضرب کی جگہ مکان فیہ الرقاد، مکان فیہ الضرب کہنا چاہئے حالانکہ ان الفاظ کو ذکر نہیں کیا جاتا بلکہ صفات کو ذکر کیا جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مشتقات سے مقصود اہم معانی ہیں جو فاعل یا مفعول یا ذات آلہ یا ذات مکان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔

فَالتَّشْبِيهُ فِي الْأَوَّلَيْنِ أَيْ الْفِعْلِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ لِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَفِي الثَّالِثِ أَيْ الْحَرْفِ لِمُتَعَلَّقِ مَعْنَاهُ قَالَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ الْمُرَادُ بِمُتَعَلَّقَاتِ مَعَانِي الْحُرُوفِ مَا يُعَبَّرُ بِهَا عَنْهَا عِنْدَ تَفْسِيرِ مَعَانِيهَا مِثْلُ قَوْلِنَا مِنْ مَعْنَاهَا اِبْتِدَاءُ الْغَايَةِ وَفِي مَعْنَاهَا الظَّرْفِيَّةُ وَكَيْ مَعْنَاهَا الْغَرَضُ فَهٰذِهٖ لَيْسَتْ مَعَانِي الْحُرُوفِ وَإِلَّا لَمَا كَانَتْ حُرُوفًا بَلْ أَسْمَاءً لِأَنَّ الْإِسْمِيَّةَ وَالْحَرْفِيَّةَ إِنَّمَا هِيَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى وَإِنَّمَا هِيَ مُتَعَلَّقَاتٌ لِمَعَانِيهَا أَيْ إِذَا أَفَادَتْ هٰذِهِ الْحُرُوفُ مَعَانِيَ رَجَعَتْ تِلْكَ الْمَعَانِي إِلَى هٰذِهٖ بِنَوْعِ اسْتِلْزَامٍ فَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ فِي تَمْثِيلِ مُتَعَلَّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ كَالْمَجْرُوْرِ فِي زَيْدٌ فِي نِعْمَةٍ لَيْسَ بِصَحِيحٍ

ترجمہ:۔ پس تشبیہ پہلے دو میں یعنی فعل اور مشتق من الفعل میں معنیٰ مصدری کے لئے ہے اور تیسرے میں یعنی حرف میں اس کے معنیٰ کے متعلّق کے لئے ہے تو صاحبِ مفتاح نے کہا ہے کہ معانی حروف کے متعلّقات سے مراد وہ ہیں جن سے ان کے معانی کی تفسیر کے وقت تعبیر کی جاتی ہے، مثلاً ہمارا قول مِن اس کے معنیٰ ابتدائے غایت کے ہیں اور فی اس کے معنیٰ ظرفیت کے ہیں اور کَی اس کے معنیٰ غرض کے ہیں پس یہ حروف کے معانی نہیں ہیں ورنہ یہ حرف نہیں رہیں گے بلکہ اسم ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ اسمیت اور حرفیت معنیٰ ہی کے اعتبار سے ہوتی ہے بلکہ یہ ان کے معانی کے متعلّقات ہیں یعنی جب یہ حروف معانی کا فائدہ دیتے ہیں تو یہ معانی ان کی طرف ایک گونہ استلزام کے ساتھ راجع ہو جاتے ہیں پس معنیٰ حرف کے متعلق کی مثال میں مصنف کا قول جیسے مجرور زید فی نعمۃ میں صحیح نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں: کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ فعل اور مشتقات میں بالذات استعارہ نہیں ہوتا اور نہ وہ بالذات اس کی صلاحیت رکھتے ہیں بلکہ ان میں کسی واسطہ سے استعارہ ہوتا ہے تو اب سوال یہ ہے کہ وہ واسطہ کیا ہے سو وہ واسطہ یہ ہے کہ ان میں استعارہ معنیٰ مصدری کے واسطہ سے ہوگا یعنی پہلے معنیٰ مصدری میں استعارہ ہوگا اس کے بعد فعل اور مشتقات میں اور حروف میں ان کے معنی کے متعلق کے واسطہ سے ہوگا۔ قال صاحب المفتاح سے شارح معنیٰ حرف کے متعلّق میں اختلاف بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ صاحبِ مفتاح علامہ سکاکی نے فرمایا ہے: کہ معنیٰ حرف کا متعلق وہ چیز ہے جس کو معانی حروف کی تفسیر کرتے وقت تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً کہتے ہیں: کہ کلمہ من کے معنیٰ ابتدائے غایت کے ہیں اور فی کے معنیٰ ظرفیت کے ہیں اور کَی کے معنیٰ غرض کے ہیں پس یہ تفسیریں ان حروف کے معانی نہیں ہیں ورنہ یہ حروف نہ ہوں گے بلکہ اسم ہو جائیں گے کیونکہ اسمیت اور حرفیت معنی کی وجہ سے ہوتی ہے اگر کلمہ مستقل بالمفہومیت ہو تو اسم ہے ورنہ حرف ہے اور اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ معانی مذکورہ کی وجہ سے یہ حروف

مستقل بالمفہومیت ہیں پس معلوم ہوا کہ یہ ان کے معانی نہیں ہیں بلکہ متعلّقاتِ معانی ہیں۔ اس طور پر کہ جب یہ حروف معانی جزئیہ، ابتداء خاص، ظرفیت خاص اور غرض خاص کا افادہ کرتے ہیں تو معنیٰ کلیہ ابتداء مطلق، ظرفیت مطلق اور غرض مطلق کی طرف استلزام نوعی کے طور پر لوٹ آتے ہیں، یعنی معانی کلیہ کو مستلزم ہوتے ہیں جیسے خاص، عام کو مستلزم ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ معانی حروف معانی جزئیہ ہیں اور متعلّقات معانی کلی۔ اور مصنف کے نزدیک معانی حروف کے متعلّقات ان کے مجرورات ہوتے ہیں جیسے: زیدفی نعمة میں نعمت مجرور ہے۔ شارح چونکہ سکاکی کے مذہب کو صحیح سمجھتے ہیں اس لئے فرماتے ہیں کہ مصنف کا متعلّق معنیٰ حرف کی تمثیل میں کالمجرور کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ مجرور معنیٰ حرف کا متعلق نہیں ہے، بلکہ معنیٰ حرف کا متعلّق معنیٰ کلی ہیں جو معنیٰ جزئی کو لازم ہوتے ہیں پس مثال مذکور میں معنیٰ حرف کا متعلّق ظرفیت مطلقہ ہے نہ کہ نعمت۔

وَاِذَا كَانَ التَّشْبِيْهُ لِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَلِمُتَعَلَّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ فَيُقَدَّرُ التَّشْبِيْهُ فِيْ نَطَقَتِ الْحَالُ وَالْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَا لِلدَّلَالَةِ بِالنُّطْقِ اَيْ يُجْعَلُ دَلَالَةُ الْحَالِ مُشَبَّهًا وَنُطْقُ النَّاطِقِ مُشَبَّهًا بِهٖ وَوَجْهُ الشَّبَهِ اِيْضَاحُ الْمَعْنٰى وَاِيْصَالُهٗ اِلَى الذِّهْنِ ثُمَّ يُسْتَعَارُ لِلدَّلَالَةِ لَفْظُ النُّطْقِ ثُمَّ يُشْتَقُّ مِنَ النُّطْقِ الْمُسْتَعَارِ الْفِعْلُ وَالصِّفَةُ فَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ فِي الْمَصْدَرِ اَصْلِيَّةً وَفِي الْفِعْلِ وَالصِّفَةِ تَبْعِيَّةً وَاِنْ اُطْلِقَ النُّطْقُ عَلَى الدَّلَالَةِ لَا بِاعْتِبَارِ التَّشْبِيْهِ بَلْ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الدَّلَالَةَ لَازِمَةٌ لَهٗ يَكُوْنُ مَجَازًا مُرْسَلًا وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّهٗ لَا اِمْتِنَاعَ فِيْ اَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ اِسْتِعَارَةً وَمَجَازًا مُرْسَلًا بِاِعْتِبَارِ الْعَلَاقَتَيْنِ

ترجمہ:- اور جب تشبیہ مصدری معنیٰ اور معنیٰ حرف کے متعلّق کے واسطہ سے ہوئی تو نطقت الحال اور الحال ناطقة بکذا میں دلالت بالنطق کے واسطہ سے تشبیہ مقدر مانی جائے گی یعنی دلالت حال کو مشبہ اور نطق ناطق کو مشبہ بہ اور معنیٰ کے ایصال الی الذہن اور اس کی وضاحت کرنے کو وجہ شبہ بنایا جائے گا پھر دلالت کے لئے لفظ النطق کو مستعار لیا جائے گا پھر نطقِ مستعار سے فعل اور صفت کو مشتق کیا جائے گا پس مصدر میں استعارہ اصلیہ ہوگا اور فعل اور صفت میں تبعیہ۔ اور اگر نطق کا اطلاق دلالت پر تشبیہ کے اعتبار سے نہ کیا جائے بلکہ اس اعتبار سے کیا جائے کہ دلالت اس کو لازم ہے تو یہ مجاز مرسل ہوگا اور یہ معلوم ہی ہو چکا کہ لفظِ واحد معنیٰ واحد کی بہ نسبت دو علاقوں کے اعتبار سے استعارہ بھی ہوسکتا ہے اور مجاز بھی۔

تشریح:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب فعل اور مشتقاتِ فعل میں معنیٰ مصدری کے واسطہ سے تشبیہ ہوگی اور حروف میں معنیٰ حرف کے متعلق کے واسطہ سے تشبیہ ہوگی تو نطقت الحال بکذا اور الحال ناطقة بکذا میں تشبیہ دلالت بالنطق

کو مقدر مانا جائے گا یعنی دلالت کو نطق کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہا جائے گا کہ دلالتِ حال مشبہ ہے اور نطق ناطق مشبہ بہ ہے اور معنیٰ کی وضاحت کرنا اور معنیٰ کو مخاطب کے ذہن تک پہنچانا وجہ شبہ ہے پھر دلالت کے لئے لفظ نطق مستعار لے کر نطق مستعار سے فعل نطقت یا صفت ناطق مشتق کیا جائے گا پس اس صورت میں مصدر کے اندر تو استعارہ اصلیہ ہوگا اور فعل اور صفت میں تبعیہ ہوگا اور اگر دلالت پر نطق کا اطلاق کیا گیا مگر تشبیہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ دلالت نطق کے لئے لازم ہے تو اب یہ مجاز مرسل ہوگا اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ایک لفظ ایک معنیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے مشابہت اور غیر مشابہت دو علاقوں کا اعتبار کرتے ہوئے استعارہ اور مجاز مرسل دونوں ہوسکتا ہے پس یہاں نطق اور دلالت دونوں کے درمیان اگر مشابہت کا اعتبار کیا جائے تو استعارہ ہوگا اور اگر لزوم کا اعتبار کیا جائے تو مجاز مرسل ہوگا۔

وَيُقَدَّرُ التَّشْبِيهُ فِي لَامِ التَّعْلِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَالْتَقَطَهُ اَيْ مُوْسٰى اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا لِلْعَدَاوَةِ اَيْ يُقَدَّرُ تَشْبِيهُ الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنِ الْحَاصِلَيْنِ بَعْدَ الْاِلْتِقَاطِ بِعِلَّتِهٖ اَيْ عِلَّةِ الْاِلْتِقَاطِ الْغَائِيَّةِ كَالْمَحَبَّةِ وَالتَّبَنِّيْ فِي التَّرَتُّبِ عَلَى الْاِلْتِقَاطِ وَالْحُصُوْلِ بَعْدَهٗ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنِ مَا كَانَ حَقُّهٗ اَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ فَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ فِيْهَا تَبَعًا لِلْاِسْتِعَارَةِ فِي الْمَجْرُوْرِ وَهٰذَا الطَّرِيْقُ مَاْخُوْذٌ مِنْ كَلَامِ صَاحِبِ الْكَشَّافِ وَمَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّ مُتَعَلَّقَ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْمَجْرُوْرُ عَلٰى مَا سَبَقَ لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مُسْتَقِيْمٍ عَلٰى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِي الْاِسْتِعَارَةِ الْمُصَرَّحَةِ لِاَنَّ الْمَتْرُوْكَ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ هُوَ الْمُشَبَّهُ سَوَاءٌ كَانَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَصْلِيَّةً اَوْ تَبَعِيَّةً وَعَلٰى هٰذَا الطَّرِيْقِ الْمُشَبَّهُ اَعْنِي الْعَدَاوَةَ وَالْحُزْنَ مَذْكُوْرٌ لَا مَتْرُوْكٌ بَلْ تَحْقِيْقُ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ هٰهُنَا اَنَّهٗ شُبِّهَ تَرَتُّبُ الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنِ عَلَى الْاِلْتِقَاطِ بِتَرَتُّبِ عِلَّتِهِ الْغَائِيَّةِ عَلَيْهِ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي الْمُشَبَّهِ اللَّامُ الْمَوْضُوْعَةُ لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ اَعْنِيْ تَرَتُّبَ الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ لِلْاِلْتِقَاطِ عَلَيْهِ فَجَرَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَوَّلًا فِي الْعِلِّيَّةِ وَالْغَرْضِيَّةِ وَبِتَبَعِيَّتِهَا فِي اللَّامِ كَمَا مَرَّ فِيْ نَطَقَتِ الْحَالُ فَصَارَ حُكْمُ اللَّامِ حُكْمَ الْاَسَدِ حَيْثُ اُسْتُعِيْرَتْ لِمَا يُشْبِهُ الْعِلِّيَّةَ فَصَارَ مُتَعَلَّقُ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْعِلِّيَّةُ وَالْغَرْضِيَّةُ لَا الْمَجْرُوْرُ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ سَهْوًا وَفِيْ هٰذَا الْمَقَامِ زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ اَوْرَدْنَاهَا فِي الشَّرْحِ

(ترجمہ:-) اور مقدر مانی جائے گی تشبیہ لام تعلیل میں جیسے باری تعالیٰ کا قول حضرت موسیٰ کو اٹھالیا آل فرعون نے تاکہ ہو وہ ان کے لئے دشمن اور رنج ہے عداوت کے لئے یعنی مقدر مانی جائے گی عداوت کی تشبیہ اور حزن کی

جو حاصل ہیں التقاط کے بعد التقاط کی علت غائیہ کے ساتھ جیسے محبت اور تبنّی التقاط پر مرتب ہوتے ہیں اور اس کے بعد حصول میں پھر عداوت اور حزن میں استعمال کیا گیا اس لفظ کو جس کا حق یہ تھا کہ اس کو علتِ غائیہ میں استعمال کیا جاتا پس اس میں استعارہ تابع ہوگا اس استعارہ کے جو مجرور میں ہے اور یہ طریقہ صاحب کشاف کے کلام سے ماخوذ ہے اور اس پر مبنی ہے کہ لام کا متعلَّق مجرور ہی ہے جیسا کہ گذر چکا لیکن یہ استعارہ مصرحہ میں مصنف کے مذہب پر درست نہیں ہے کیونکہ متروک کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشبہ ہو خواہ استعارہ اصلیہ ہو خواہ تبعیہ اور اس طریقہ پر مشبہ یعنی عداوت اور حزن مذکور ہے نہ کہ متروک بلکہ استعارہ تبعیہ کی تحقیق یہاں یہ ہے کہ التقاط پر عداوت اور حزن کے ترتب کو اس پر اس کی علتِ غائیہ کے ترتب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے پھر مشبہ میں اس لام کو استعمال کرلیا گیا جو مشبہ بہ یعنی التقاط کی علت غائیہ کے لئے موضوع ہے پس استعارہ اولاً علیت اور غرضیت میں جاری ہوا اور اس کے تابع ہوکر لام میں جاری ہوا جیسے نطقت الحال میں گذر گیا پس لام کا حکم اسد کے حکم کی طرح ہوگیا اس طور پر کہ اس چیز کے لئے مستعار لیا گیا ہے جو علت کے مشابہ ہے پس لام کے معنیٰ کا متعلَّق علیت اور غرضیت ہے نہ کہ مجرور جیسا کہ مصنف نے بھول سے ذکر کر دیا یہاں مزید تحقیق ہے جو ہم نے شرح میں ذکر کی ہے۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ لام تعلیل میں تشبیہ کو مقدر ماننے کی مثال یہ آیت ہے: **فَالْتَقَطَهُ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا** التقاط زمین سے اُٹھانا عدو دشمن، حزن رنج اور غم۔ تبنی بیٹا بنانا۔ اس آیت میں لام تعلیل کا عاقبت کے لئے استعارہ کیا ہے اور مصنف کے مذہب پر اس کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آلِ فرعون نے اس غرض کی بنیاد پر اُٹھایا تھا کہ وہ اس کو اپنا لختِ جگر بیٹا بنا کر اس کی پرورش کریں، نہ اس لئے کہ آپ ان کے حق میں دشمن ثابت ہوں، پس التقاط اور اٹھانے کی علت غائی محبت اور تبنی ہے جو آلِ فرعون کے ذہنوں میں التقاط سے پہلے ہی موجود تھی اور لام کو حقیقۃً اسی کے لئے استعمال ہونا چاہئے تھا۔ لیکن حزن اور عداوت جو علتِ غائی (محبت و تبنی) کی ضد ہے اس کو علتِ غائی کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور جامع دونوں کا التقاط پر مرتب ہونا ہے اس تشبیہ کے بعد لفظ مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے مستعار لیا گیا پھر التقاط پر غیر علت غائی یعنی حزن و عداوت کے ترتب کو علتِ غائی یعنی محبت اور تبنی کے ترتب کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اس کے بعد جو لام علت غائی کے ترتب کے لئے موضوع تھا اس کو غیر علت غائی کے ترتب کے لئے استعمال کیا گیا اس صورت میں استعارہ اولاً لام کے مجرور میں ہوا اس کے بعد لام میں پس لام کے مجرور میں استعارہ اصلیہ ہوگا اور لام میں تبعیہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ استعارہ کا یہ طریقہ صاحب کشاف کے کلام سے ماخوذ ہے اور وہ اس پر مبنی ہے کہ معنی لام کا متعلَّق مجرور ہے اور جزئی معنی ہے لیکن یہ طریقہ جہاں جمہور کے مذہب کے خلاف ہے وہاں

مصنف کے مذہب پر بھی اس صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنف کا کلام اس پر دال ہے کہ یہاں لام کے مدخول میں جو استعارہ ہے وہ اصلیہ ہے اور استعارہ اصلیہ میں مشبہ کا مذکور ہونا استعارہ اصلیہ پر محمول کرنے سے مانع ہے کیونکہ مصنف کے نزدیک استعارہ مصرحہ میں مشبہ کا متروک ہونا ضروری ہے اصلیہ ہو یا تبعیہ ہو اور صورت یہ ہے کہ یہاں مشبہ یعنی عداوت اور حزن مذکور ہے البتہ سکاکی کے مذہب پر صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک استعارہ مصرحہ میں مشبہ کا متروک ہونا ضروری نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر اس آیت میں استعارہ تبعیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہاں مطلق التقاط پر جو مطلق عداوت وحزن مرتب ہے اس کے ترتب کو التقاط کی مطلق علت غائی کے ساتھ تشبیہ دی گئی پھر جو لام مشبہ بہ یعنی التقاط کی مخصوص علتِ غائی کے لئے موضوع ہے اس کو مشبہ یعنی مخصوص عداوت وحزن میں استعمال کیا گیا، پس استعارہ اولاً مطلق ترتب علیت وغرضیت میں ہوا پھر تبعاً لام میں ہوا جیسا کہ نطقت الحال میں گذر چکا ہے کہ اس میں پہلے دلالت کو نطق کے ساتھ تشبیہ دی گئی پھر مصدر میں استعارہ کیا گیا اس کے بعد فعل اور مشتق میں استعارہ جاری ہوا۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ معنی حرف کا متعلق علیت وغرضیت ہے نہ کہ مجرور۔ اس کی مزید تحقیق مطول میں کی گئی ہے۔

وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا اَیْ قَرِيْنَةِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبْعِيَّةِ فِی الْاَوَّلَيْنِ اَیْ الْفِعْلِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ عَلَی الْفَاعِلِ نَحْوُ نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا فَاِنَّ النُّطْقَ الْحَقِيْقِيَّ لَايُسْنَدُ اِلَی الْحَالِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ نَحْوُ شِعْرٌ جَمَعَ الْحَقَّ لَنَا فِیْ اِمَامٍ ۞ قَتَلَ الْبُخْلَ وَاَحْيَا السَّمَاحَا ۞ فَاِنَّ الْقَتْلَ وَالْاِحْيَاءَ الْحَقِيْقِيَّيْنِ لَايَتَعَلَّقَانِ بِالْبُخْلِ وَالْجُوْدِ وَنَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ نَقْرِيْهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ نَقُدُّ بِهَا ۞ مَاكَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَّادٍ ۞ اللَّهْذَمُ مِنَ الْاَسِنَّةِ الْقَاطِعِ فَاَرَادَ بِاللَّهْذَمِيَّاتِ طَعَنَاتٍ مَنْسُوْبَةً اِلَی الْاَسِنَّةِ الْقَاطِعَةِ اَوْ اَرَادَ نَفْسَ الْاَسِنَّةِ وَالنِّسْبَةُ لِلْمُبَالَغَةِ كَاَحْمَرِیْ وَ الْقَدُّ الْقَطْعُ وَزَرْدُ الدِّرْعِ وَسَرْدُهَا نَسْجُهَا فَالْمَفْعُوْلُ الثَّانِیْ اَعْنِی اللَّهْذَمِيَّاتِ قَرِيْنَةٌ عَلٰی اَنَّ نَقْرِيْهِمْ اِسْتِعَارَةٌ اَوِ الْمَجْرُوْرِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ فَاِنَّ ذِكْرَ الْعَذَابِ قَرِيْنَةٌ عَلٰی اَنَّ بَشِّرْ اِسْتِعَارَةٌ تَبْعِيَّةٌ تَهَكُّمِيَّةٌ وَاِنَّمَا قَالَ وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا عَلٰی كَذَا لِاَنَّ الْقَرِيْنَةَ لَاتَنْحَصِرُ فِيْمَا ذُكِرَ بَلْ قَدْ تَكُوْنُ حَالِيَّةً كَقَوْلِكَ قَتَلْتُ زَيْدًا اِذَا ضَرَبْتَهٗ ضَرْبًا شَدِيْدًا

ترجمہ:- اور استعارہ تبعیہ کے قرینہ کا مدار اولین یعنی فعل اور مشتق من الفعل میں فاعل پر ہوتا ہے جیسے: نطقت الحال بکذا اس لئے کہ نطق حقیقی حال کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے یا مفعول پر جیسے ہمارے حق کو ایک امام میں جمع کر دیا جس نے بخل کو قتل اور سخاوت کو زندہ کر دیا کیونکہ حقیقی قتل اور حقیقی احیاء بخل اور جود کے

ساتھ متعلق نہیں ہوتے اور جیسے شعر ہم ان کی ضیافت تیز نیزوں سے کرتے ہیں جن سے کاٹتے ہیں ہم وہ جو سی دی ہے ان پر زرہ بنانے والوں نے لھذم تیز کاٹنے والا اس سے مراد وہ ضرب ہے جو تیز کاٹنے والے بھالے کی طرف منسوب ہو یا بعینہٖ بھالا مراد ہے اور نسبت مبالغہ کے لئے ہے جیسے: احمری۔ قدّ۔ کاٹنا۔ زَرد۔ زرہ بنانا، پس مفعول ثانی یعنی اللہذمیات اس پر قرینہ ہے کہ نقریہم استعارہ ہے یا مجرور پر جیسے آیت: بشارت دیدے ان کو دردناک عذاب کی۔ پس ذکر عذاب اس کا قرینہ ہے کہ بَشِّرْ استعارہ تبعیہ تہکمیہ ہے اور مدار قرینتہا علیٰ کذا اس لئے کہا ہے کہ قرینہ مذکورہ بالا اُمور میں منحصر نہیں بلکہ کبھی حالیہ ہوتا ہے جیسے تو کہے: قتلت زیدا جب کہ تو نے اس کو بہت مارا ہو۔

تشریح:۔ مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ تبعیہ میں بھی قرینہ کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ استعارہ تبعیہ کا قرینہ کبھی فاعل ہوتا ہے جبکہ اس کی طرف حقیقی معنیٰ کی اسناد صحیح نہ ہو جیسے نطقت الحال میں استعارہ تبعیہ ہے اور قرینہ یہ ہے کہ نطق فعل، حقیقی معنی کے اعتبار سے حال کی طرف منسوب نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حال سے نطق کا وقوع محال ہے اور کبھی قرینہ مفعول ہوتا ہے جیسے عبداللہ بن المعتز کے اس شعر میں ہے ؎

جمع الحق لنا فی امام ❁ قتل البخل واحیا السماحا

ہمارا حق ایک امام میں جمع کر دیا جس نے بخل کو قتل کر دیا اور سخاوت کو زندہ کر دیا، یہاں قتل اور احیاء میں استعارہ ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ قتل حقیقی اور احیاء حقیقی کا تعلق بخل اور جود کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔ اور جیسے قطالی کے اس شعر میں ؎

نقریہم لہذمیات نقد بہا ❁ ما کان خاط علیہم کل زراد

ہم ان کی مہمانی تیز نیزوں سے کرتے ہیں جن سے کاٹتے ہیں ہم وہ جو سی دی ہے ان پر زرہ بنانے والوں نے، یہاں نقریہم میں استعارہ تبعیہ ہے اور قرینہ یہ ہے کہ نقری کا تعلق لہذمیات کے ساتھ حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے نہیں ہوسکتا کیونکہ قری کے معنیٰ کھانا آگے بڑھانے کے ہیں اور یہاں تقدیم سنان مراد ہے اور کبھی قرینہ مجرور ہوتا ہے جیسے آیت: فبشرھم بعذاب الیم۔ یہاں بشر میں استعارہ تبعیہ ہے اور قرینہ یہ ہے کہ عذاب کا تعلق بشر کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ تبشیر ایسی چیز کی خبر دینے کو کہتے ہیں جس سے خوشی اور مسرت ہو اور عذاب اس کی ضد ہے۔ پس بغرض تہکم انضاد کو تناسب کے مرتبہ میں اُتار کر انذار کو تبشیر کے ساتھ تشبیہ دے کر انذار کے لئے استعارہ کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے و مدار قرینتہا علی کذا اس لئے کہا ہے کہ قرینہ مذکورہ امور میں منحصر نہیں ہے بلکہ قرینہ کبھی حالیہ بھی ہوتا ہے، جیسے: قتلت زیدا اس وقت کہا جائے جب تو نے اس کو خوب مارا ہو۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ اٰخَرَ غَيْرِ اعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ وَالْجَامِعِ وَاللَّفْظِ ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّهَا اِمَّا اِنْ لَمْ تُقْرَنْ بِشَيْءٍ يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ وَالْمُسْتَعَارَ مِنْهُ اَوْ قُرِنَتْ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ اَوْ قُرِنَتْ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ الْاَوَّلُ مُطْلَقَةٌ وَهِيَ مَالَمْ تُقْرَنْ بِصِفَةٍ وَلَا تَفْرِيْعٍ مِمَّا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ وَالْمُسْتَعَارَ مِنْهُ نَحْوُ عِنْدِيْ اَسَدٌ وَالْمُرَادُ بِالصِّفَةِ الْمَعْنَوِيَّةُ الَّتِيْ هِيَ مَعْنًى قَائِمٌ بِالْغَيْرِ لَا النَّعْتُ النَّحْوِيُّ الَّذِيْ هُوَ اَحَدُ التَّوَابِعِ وَالثَّانِيْ مُجَرَّدَةٌ وَهِيَ مَاقُرِنَ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ كَقَوْلِهٖ ع غَمْرُ الرِّدَاءِ اَيْ كَثِيْرُ الْعَطَاءِ اسْتَعَارَ الرِّدَاءَ لِلْعَطَاءِ لِاَنَّهٗ يَصُوْنُ عِرْضَ صَاحِبِهٖ كَمَا يَصُوْنُ الرِّدَاءُ مَا يُلْقٰى عَلَيْهِ ثُمَّ وَصَفَهٗ بِالْغَمْرِ الَّذِيْ يُنَاسِبُ الْعَطَاءَ تَجْرِيْدًا لِلْاِسْتِعَارَةِ وَالْقَرِيْنَةُ سِيَاقُ الْكَلَامِ اَعْنِيْ قَوْلَهٗ اِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا ﴿ اَيْ شَارِعًا فِي الضِّحْكِ اٰخِذًا فِيْهِ وَتَمَامُهٗ ع غَلِقَتْ بِضِحْكَتِهٖ رِقَابُ الْمَالِ اَيْ اِذَا تَبَسَّمَ غَلِقَتْ رِقَابُ اَمْوَالِهٖ فِيْ اَيْدِي السَّائِلِيْنَ يُقَالُ غَلِقَ الرَّهْنُ فِيْ يَدِ الْمُرْتَهِنِ اِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلٰى اِنْفِكَاكِهٖ

ترجمہ:- اور استعارہ طرفین، جامع اور لفظ کے علاوہ کے اعتبار سے تین قسم پر ہے اس لئے کہ وہ یا تو ایسی چیز کے ساتھ مقترن نہ ہوگا جو مستعار لہٗ اور مستعار منہٗ کے مناسب ہوگی یا ایسی چیز کے مقارن ہوگا جو مستعار لہٗ کے مناسب ہوگی یا ایسی چیز کے مقارن ہوگا جو مستعار منہ کے مناسب ہوگی۔ اول مطلقہ ہے اور وہ وہ ہے جو ایسی صفت اور تفریع کے ساتھ مقترن نہ ہو جو مستعار لہٗ اور مستعار منہ کے مناسب ہو جیسے عندی اسد اور صفت سے مراد معنویہ ہے یعنی معنی قائم بالغیر نہ کہ نعتِ نحوی جو توابع میں سے ایک ہے اور دوسرا مجردہ ہے اور وہ وہ ہے جو اس چیز کے مقارن ہو جو مستعار لہٗ کے مناسب ہو جیسے اس کا قول ممدوح کثیر العطاء ہے عطاء کیلئے چادر کو مستعار لیا ہے کیونکہ عطاء انسان کی آبرو بچاتی ہے جیسے چادر اس چیز کو بچاتی ہے جس پر ڈالی جاتی ہے پھر اسکو غمر کے ساتھ متصف کیا ہے جو عطاء کے مناسب ہے استعارہ کی تجرید کیلئے اور قرینہ سیاقِ کلام ہے یعنی اس کا قول جب مسکراتا ہوا ہنسنے لگتا ہے اس کا دوسرا مصرعہ یہ ہے مال کی گردنیں اس کے ہنسنے کی وجہ سے (سائلین کے ہاتھوں میں) متمکن یعنی مرہون ہوگئیں۔ کہا جاتا ہے: غلق الرھن فی ید المرتھن جب راہن اس کے چھڑانے پر قادر نہ رہے۔

تشریح:- یہ استعارہ کی پانچویں تقسیم ہے جو امر مناسب کے ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے اس اعتبار سے استعارہ کی تین قسمیں ہیں: ایک استعارہ مطلقہ، دوم استعارہ مجردہ، سوم استعارہ مرشحہ۔ استعارہ مطلقہ وہ ہے جو کسی ایسی صفت یا تفریع کلام کے ساتھ مقترن نہ ہو جو مستعار لہٗ اور مستعار منہ کے مناسب ہو جیسے عندی اسد کہ اس میں کوئی

امر مناسب مذکور نہیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہاں صفت سے مراد صفتِ معنویہ ہے یعنی معنیٰ قائم بالغیر نعت نحوی جو توابع میں سے ایک ہے وہ مراد نہیں ہے۔ استعارہ مجردہ وہ ہے جو مستعار لہٗ کے مناسب کسی امر کے ساتھ مقترن ہو جیسے کثیر بن عزہ بن عبدالرحمن خزاعی جو مشہور شاعر ہے اور عشاق عرب میں سے ایک ہے اور انتہائی پستہ قد ہے۔ رقاص کہتے ہیں کہ میں نے کثیر کو بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے دیکھا، پس اگر کوئی کہے کہ وہ تین بالشت سے زائد ہے تو اس کی تصدیق مت کرنا ان کا یہ شعر ہے غمر الرداء اذا تبسم ضاحکا ٭ غلقت لِضحکۃ رقاب المال۔

ممدوح کثیر العطاء ہے جب مسکراتا ہوا ہنسنے لگتا ہے تو اس کی ایک بار کی ہنسی کی وجہ سے مال کی گردنیں سائلین کے ہاتھوں میں مرہون ہو جاتی ہیں۔ اس شعر میں عطاء کو رداء کے ساتھ تشبیہ دے کر رداء کا عطاء کے لئے استعارہ کیا ہے اور وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح چادر انسان کو دھوپ اور غبار سے بچاتی ہے اسی طرح عطا انسان کی عزت کو بچاتی ہے، پھر رداء کو غمر بمعنی کثیر، کے ساتھ متصف کیا ہے، جو عطاء کے مناسب ہے اور اس کے بعد کا کلام یعنی اذا تبسم ضاحکا اس بات کا قرینہ ہے کہ رداء سے مراد عطاء ہے کیونکہ عطاء کے وقت مسکرانا اور ہنسنا کثیر العطاء کا کلام ہے۔ قرآن میں استعارہ مجردہ کی مثال یہ آیت ہے: فَاَذَاقَهَا اللّٰہُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ۔ یہاں جوع (بھوک) کے لئے لباس کا لفظ مستعار لیا گیا ہے پھر اس کو اذاق (چکھانا) سے مقترن کیا گیا ہے جو مستعار لہٗ کے مناسب ہے اگر اس کو استعارہ ترشیحیہ بنانے کا ارادہ ہوتا تو فاذاقہا کی جگہ فکساہا ہوتا لیکن چونکہ اس جگہ اذاقہ کے لفظ میں باطنی طور پر دکھ کا مبالغہ عیاں ہے اس لئے تجرید ہی زیادہ بلیغ ہے اور اسی کو لایا گیا۔

وَالثَّالِثُ مُرَشَّحَةٌ وَهِيَ مَا قُرِنَ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ نَحْوُ أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ اُسْتُعِيْرَ الْاِشْتِرَاءُ لِلْاِسْتِبْدَالِ وَالْاِخْتِيَارِ ثُمَّ فُرِّعَ عَلَيْهَا مَا يُلَائِمُ الْاِشْتِرَاءَ مِنَ الرِّبْحِ وَالتِّجَارَةِ وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ أَيِ التَّجْرِيْدُ وَالتَّرْشِيْحُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَدٰى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ هٰذَا تَجْرِيْدٌ لِاَنَّهٗ وَصْفٌ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ اَعْنِي الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مُقَذَّفٍ ٭ لَهٗ لِبَدٌ اَظْفَارُهٗ لَمْ تُقَلَّمِ ٭ هٰذَا تَرْشِيْحٌ لِاَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ مِمَّا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ اَعْنِي الْاَسَدَ الْحَقِيْقِيَّ وَاللِّبَدُ جَمْعُ لِبْدَةٍ وَهِيَ مَا تَلَبَّدَ مِنْ شَعْرِ الْاَسَدِ عَلٰى مَنْكِبَيْهِ وَالتَّقْلِيْمُ مُبَالَغَةُ الْقَلْمِ وَهُوَ الْقَطْعُ

(ترجمہ:-) اور تیسرا مرشحہ ہے اور وہ وہ ہے جو مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل ہو یہ ہی ہیں وہ جنہوں نے ہدایت کے عوض گمراہی خرید لی سو ان کی تجارت سودمند نہیں ہوئی اشتراء کو استبدال اور اختیار کے لئے مستعار لے کر اس پر وہ متفرع کیا ہے جو اشتراء کے مناسب ہے یعنی ربح اور تجارت اور کبھی تجرید اور ترشیح دونوں جمع

ہو جاتے ہیں، جیسے اس کا قول شعر ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے ہتھیار والا ہے یہ تجرید ہے کیونکہ مستعار لہٗ یعنی رجل شجاع کے مناسب ہے جنگ آزمودہ ہے اس کے شانوں پر بال ہیں جس کے ناخن نہیں کاٹے گئے یہ ترشیح ہے کیونکہ یہ وصف مستعار منہ یعنی اسد حقیقی کے مناسب ہے اور لبد۔ لبدۃ کی جمع ہے ان لٹوں کو کہتے ہیں جو شیر کے شانوں پر ہوتی ہیں تقلیم، قلم کا مبالغہ ہے یعنی کاٹنا۔

تشریح:- تیسری قسم استعارہ مرشحہ ہے اور وہ وہ ہے جو مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل ہو جیسے آیت: اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ الخ یہاں باہمی مبادلہ کی خواہش کے لئے اشتراء کا لفظ مستعار لیا گیا ہے اور پھر اس کو اس کے مناسب امر یعنی ربح اور تجارت کے ساتھ مقترن کیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ ضلالت اور ہدیٰ میں شراء حقیقی غیر متصور ہے کیونکہ شراء حقیقی مال میں ہوتا ہے اور یہ مال نہیں ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی تجرید اور ترشیح دونوں جمع ہو جاتے ہیں جیسے شعر۔ لدی اسد شاکی السلاح مقذف ❀ لہ لبد اظفارہ لم تقلم اس شعر میں شاکی السلاح تجرید ہے کیونکہ یہ وصف، مستعار لہٗ یعنی رجل شجاع کے مناسب ہے اور قرینہ یہ ہے کہ لدی کی اضافت اسد کی طرف کی گئی ہے اور لہ لبد اظفارہ لم تقلم ترشیح ہے کیونکہ یہ مستعار منہ یعنی اسد حقیقی کے مناسب ہے رہا لفظ مقذف سو وہ نہ تجرید ہے اور نہ ترشیح کیونکہ تقذیف ایک ایسا وصف ہے جسکے ساتھ مستعار لہٗ بھی متصف ہوسکتا ہے اور مستعار منہ بھی متصف ہوسکتا ہے۔

وَالتَّرْشِیْحُ اَبْلَغُ مِنَ الْاِطْلَاقِ وَالتَّجْرِیْدِ وَ مِنْ جَمْعِ التَّجْرِیْدِ وَالتَّرْشِیْحِ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰی تَحْقِیْقِ الْمُبَالَغَةِ فِی التَّشْبِیْهِ لِاَنَّ فِی الْاِسْتِعَارَةِ مُبَالَغَةٌ فِی التَّشْبِیْهِ فَتَرْشِیْحُهَا بِمَا یُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ تَحْقِیْقٌ لِذٰلِكَ وَتَقْوِیَةٌ لَهٗ وَمَبْنَاهَا اَیْ مَبْنَی الْاِسْتِعَارَةِ التَّرْشِیْحِیَّةِ عَلٰی تَنَاسِی التَّشْبِیْهِ وَادِّعَاءِ اَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ نَفْسُ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لَاشَیْءٌ شَبِیْهٌ بِهٖ حَتّٰی اَنَّهٗ یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْقَدْرِ الَّذِیْ یُسْتَعَارُ لَهٗ عُلُوُّ الْمَکَانِ مَا یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْمَکَانِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَیَصْعَدُ حَتّٰی یَظُنَّ الْجَهُوْلُ ❀ بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِی السَّمَاءِ ❀ اسْتَعَارَ الصُّعُوْدَ لِعُلُوِّ الْقَدْرِ وَالْاِرْتِقَاءِ فِیْ مَدَارِجِ الْکَمَالِ ثُمَّ بَنٰی عَلَیْهِ مَا یُبْنٰی عَلٰی عُلُوِّ الْمَکَانِ وَالْاِرْتِقَاءِ اِلَی السَّمَاءِ مِنْ ظَنِّ الْجَهُوْلِ اَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِی السَّمَاءِ وَفِیْ لَفْظِ الْجَهُوْلِ زِیَادَةُ مُبَالَغَةٍ فِی الْمَدْحِ لِمَا فِیْهِ مِنَ الْاِشْعَارِ اِلٰی اَنَّ هٰذَا اَنَّمَا یَظُنُّهُ الْجَهُوْلُ وَاَمَّا الْعَاقِلُ فَیَعْرِفُ اَنَّ لَاحَاجَةَ لَهٗ فِی السَّمَاءِ لِاتِّصَافِهٖ بِسَائِرِ الْکَمَالَاتِ وَهٰذَا الْمَعْنٰی مِمَّا خَفِیَ عَلٰی بَعْضِهِمْ فَتَوَهَّمَ اَنَّ فِی الْبَیْتِ تَقْصِیْرًا فِیْ وَصْفِ عُلُوِّهٖ حَیْثُ اَثْبَتَ هٰذَا الظَّنَّ لِلْکَامِلِ فِی الْجَهْلِ بِمَعْرِفَةِ الْاَشْیَاءِ وَنَحْوَهٗ

أَيْ: مِثْلُ الْبِنَاءِ عَلٰى عُلُوِّ الْقَدْرِ مَا يُبْنٰى عَلٰى عُلُوِّ الْمَكَانِ لِتَنَاسِي التَّشْبِيْهِ مَامَرَّ مِنَ التَّعَجُّبِ فِيْ قَوْلِهٖ: شِعْرٌ قَامَتْ تُظَلِّلُنِيْ وَمِنْ عَجَبٍ ۞ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِيْ مِنَ الشَّمْسِ وَالنَّهْيُ عَنْهُ أَيْ عَنِ التَّعَجُّبِ فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰى غِلَالَتِه ۞ قَدْ زُرَّ أَزْرَارُهٗ عَلَى الْقَمَرِ إِذْ لَوْلَمْ يَقْصِدْ تَنَاسِي التَّشْبِيْهِ وَإِنْكَارَهٗ لَمَا كَانَ لِلتَّعَجُّبِ وَالنَّهْيِ عَنْهُ جِهَةٌ عَلٰى مَاسَبَقَ

ترجمہ:- اور ترشیح ، اطلاق ، تجرید۔ اور تجرید و ترشیح کے جمع ہونے سے بلیغ تر ہے کیونکہ وہ مبالغہ فی التشبیہ کی تحقیق پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے کہ استعارہ کے اندر تشبیہ میں مبالغہ ہوتا ہے پس اس کی ترشیح مستعار منہ کے مناسب کے ساتھ اس کے لئے تحقیق اور تقویت ہے اور استعارہ ترشیحیہ کا مدار تناسی تشبیہ پر ہے اور اس بات کے دعویٰ پر ہے کہ مستعار لہٗ بعینہٖ ، مستعار منہ ہے نہ کہ کوئی ایسی شی جو اس کے مشابہ ہو حتیٰ کہ اس علو قدر پر جس کے لئے علو مکان مستعار لیا گیا ہے بنا کی جاتی ہے اس چیز کی جو علو مکان پر مبنی ہوتا ہے ، جیسے اس کا قول ممدوح بلند ہوتا ہے یہاں تک کہ جاہل سمجھتا ہے کہ آسمان میں اس کو کوئی ضرورت ہے یہاں لفظ صعود کو علو قدر اور مراتب کمال میں بلند ہونے کے لئے مستعار لیا ہے پھر اس پر وہ مبنی کیا ہے جو علو مکان اور ارتقاء الی السماء پر مبنی ہوتا ہے یعنی جاہل کا یہ گمان کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت ہے اور لفظ جہول میں مدح میں مبالغہ زائد ہے کیونکہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ خیال صرف جاہل لوگ کرتے ہیں رہے عقلمند سو وہ جانتے ہیں کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ تمام کمالات کے ساتھ متصف ہے یہ معنی ایسے ہیں جو بعض پر مخفی ہیں چنانچہ اس کو وہم ہوا ہے کہ شعر میں ممدوح کے علو وصف میں کوئی کمی ہے اس طور پر کہ شاعر نے یہ خیال اشیاء سے بالکل جاہل کے لئے ثابت کیا ہے اور اسی طرح ہے یعنی جو علو مکان پر جاری ہے تناسی تشبیہ کی خاطر وہ ہی چیز علو قدر پر جاری کرنے کے مثل ہے جو گزر گیا یعنی تعجب اس شعر میں کھڑا ہوا مجھ پر سایہ ڈالتا ہے اور تعجب ہے کہ مجھ پر سورج سورج سے سایہ ڈالتا ہے اور نہی عن التعجب اس شعر میں اس کے بیان کی بوسیدگی سے تعجب نہ کرو بے شک اس کی گھنڈیاں چاند پر لگی ہوئی ہیں اگر تناسی تشبیہ کا قصد نہ ہوتا تو تعجب اور نہی عن التعجب کی کوئی وجہ ہی نہ تھی۔

تشریح:- مصنف کے بیان سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ بلاغت کی اعلیٰ اور اشرف ترین نوع تشبیہ ہے اور بلغاء کا اتفاق ہے کہ استعارہ اس سے بڑھ کر بلیغ ہے کیونکہ استعارہ مجاز ہے اور تشبیہ حقیقت ہے اور حقیقت کی بہ نسبت مجاز بلیغ تر ہوتا ہے الحاصل بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ استعارہ ہوا پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے اس کے بعد استعارہ مکنیہ کا مرتبہ ہے یہاں مصنف فرماتے ہیں کہ استعارہ ترشیحیہ ، استعارہ مجردہ

اور مطلقہ اور تجرید و ترشیح ہر دو کے جمع سے بلیغ تر ہے اور استعارہ ترشیحیہ کی بنیاد تناسی تشبیہ پر ہے یعنی اس بات کے اظہار پر ہے کہ مستعار لہ بعینہٖ مستعار منہ ہے نہ کہ اس کے مماثل کوئی اور شی جیسے خالد بن یزید شیبانی کے مرثیہ میں ابوتمام کا یہ شعر ہے۔

ویصعد حتی یظن الجھول ❁ بان لہ حاجۃ فی السماء

اس شعر میں صعود کو مستعار منہ جو حسی درجات میں چڑھنے کے لئے موضوع ہے علو قدر اور ارتقاء مدارج کے لئے مستعار لیا گیا ہے اور وصف مشترک ارتقاء ہے اور تناسی تشبیہ کی وجہ سے مستعار لہ یعنی علو قدر پر اس چیز کو مرتب کیا ہے جو حقیقۃً مستعار منہ یعنی علو مکان پر مرتب ہوتی ہے اور وہ جاہل کا یہ گمان کرنا کہ ممدوح کو آسمان پر چڑھنے کی کوئی ضرورت ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ جھول سے مدح میں مبالغہ مقصود ہے کیونکہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ خیال صرف جاہل لوگوں کا ہے ورنہ تو دانشمند حضرات خوب جانتے ہیں کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ تمام کمالات کے ساتھ متصف ہے چونکہ یہ معنیٰ بعض پر مخفی ہیں، اس لئے انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ شعر کے اندر ممدوح کے علو وصف میں کمی ہے، اس طور پر کہ شاعر نے یہ خیال معرفت اشیاء سے بالکل جاہل کے لئے ثابت کیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ علو قدر پر اس چیز کی بنا جو علو مکان پر مبنی ہے تناسی تشبیہ کی وجہ سے اس کی مثال وہ بھی ہے جو گزر گیا یعنی تعجب اور نہی عن التعجب تعجب کی مثال ۔

قامت تظللنی ومن عجب ❁ شمس تظللنی من الشمس

اور نہی عن التعجب کی مثال ۔

لا تعجبوا من بلی غلالتہ ❁ قد زر ازرارہ علی القمر

ان اشعار سے متعلق تشریح اور تناسی تشبیہ کی تحقیق سابق میں گزر چکی ہے۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى زِيَادَةِ تَقْرِيرٍ لِهٰذَا الْكَلَامِ فَقَالَ وَإِذَا جَازَ الْبِنَاءُ عَلَى الْفَرْعِ أَيِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مَعَ الْإِعْتِرَافِ بِالْأَصْلِ أَيِ الْمُشَبَّهِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي التَّشْبِيْهِ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْمُشَبَّهَ بِهٖ مِنْ جِهَةِ أَنَّهٗ أَقْوٰى وَأَعْرَفُ إِلَّا أَنَّ الْمُشَبَّهَ هُوَ الْأَصْلُ مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْغَرَضَ يَعُوْدُ إِلَيْهِ وَأَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ فِي الْكَلَامِ بِالنَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ شِعْرٌ هِيَ الشَّمْسُ مَسْكَنُهَا فِي السَّمَاءِ ❁ فَعَزِّ الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِيْلًا ❁ فَلَنْ تَسْتَطِيْعَ أَنْتَ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى الشَّمْسِ الصُّعُوْدَا ❁ وَلَنْ تَسْتَطِيْعَ أَيِ الشَّمْسُ إِلَيْكَ النُّزُوْلَا ❁ وَالْعَامِلُ فِي إِلَيْهَا وَإِلَيْكَ هُوَ الْمَصْدَرُ بَعْدَهُمَا إِنْ جَوَّزْنَا تَقْدِيْمَ الظَّرْفِ عَلَى الْمَصْدَرِ وَإِلَّا فَمَحْذُوْفٌ

يُفَسِّرُهُ الظَّاهِرُ فَقَوْلُهُ هِيَ الشَّمْسُ تَشْبِيهٌ لَا اِسْتِعَارَةٌ وَفِي التَّشْبِيهِ اِعْتِرَافٌ بِالْمُشَبَّهِ وَمَعَ ذٰلِكَ فَقَدْ بُنِيَ الْكَلَامُ عَلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ أَعْنِي الشَّمْسَ وَهُوَ وَاضِحٌ فَقَوْلُهُ وَاِذَا جَازَ الْبِنَاءُ شَرْطٌ جَوَابُهُ قَوْلُهُ فَمَعَ جَحْدِهٖ اَيْ جَحْدِ الْاَصْلِ كَمَا فِي الْاِسْتِعَارَةِ الْبِنَاءُ عَلَى الْفَرْعِ اَوْلٰى بِالْجَوَازِ لِاَنَّهُ قَدْ طُوِيَ فِيهَا ذِكْرُ الْمُشَبَّهِ أَصْلًا وَجُعِلَ الْكَلَامُ خُلُوًّا عَنْهُ وَنُقِلَ الْحَدِيثُ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِ أَشْعَارِ الْعَجَمِ النَّهْيُ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعَ التَّصْرِيحِ بِأَدَاةِ التَّشْبِيهِ وَحَاصِلُهُ لَا تَعْجَبُوا مِنْ قِصَرِ ذَوَائِبِهٖ فَاِنَّهَا كَاللَّيْلِ وَ وَجْهُهُ كَالرَّبِيعِ وَاللَّيْلُ فِي الرَّبِيعِ مَائِلَةٌ اِلَى الْقِصَرِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى مِنَ الْغَرَابَةِ وَالْمَلَاحَةِ بِحَيْثُ لَا يَخْفٰى

ترجمہ:- پھر مصنف نے اس کلام کی مزید تقریر کی طرف اشارہ کیا چنانچہ فرمایا ہے کہ اور جب فرع یعنی مشبہ بہ پر، اصل یعنی مشبہ کے اعتراف کے باوجود بنا جائز ہے اور یہ اس لئے کہ تشبیہ میں اصل اگر چہ مشبہ بہ ہے اس اعتبار سے کہ وہ اقویٰ اور اعرف ہے مگر اصل مشبہ ہی ہے اس اعتبار سے کہ غرضِ تشبیہ اسی کی طرف لوٹتی ہے اور کلام میں نفی و اثبات کے اعتبار سے وہ ہی مقصود ہوتا ہے جیسا کہ شعر میں ۔ محبوبہ سورج ہے جس کی رہائش گاہ آسمان میں ہے پس تلقین کر (یہ) عزاہ سے امر ہے اس کو عزاء یعنی صبر پر آمادہ کیا دل کو اچھے صبر کی کیونکہ تو نہ تو اس کی طرف یعنی آفتاب کی طرف چڑھ سکتا ہے اور نہ وہ تیری طرف اُتر سکتا ہے الیہا اور الیک میں عامل وہ مصدر ہے جو ان کے بعد ہے اگر ہم مصدر پر ظرف کی تقدیم کو جائز قرار دیں ورنہ محذوف ہے جس کی تفسیر اسم ظاہر کر رہا ہے پس اس کا قول ھی الشمس تشبیہ ہے نہ کہ استعارہ اور تشبیہ میں مشبہ کا اعتراف ہے اس کے باوجود کلام کو مشبہ بہ پر یعنی شمس پر مبنی کیا ہے اور یہ واضح ہے اور ماتن کا قول واذا جاز شرط ہے جس کا جواب اس کا قول ہے تو اس کے انکار کے ساتھ یعنی اصل کے انکار کے ساتھ جیسے استعارہ میں ہے بناء علی الفرع بطریقِ اولیٰ جائز ہوگی کیونکہ اس میں تو مشبہ بالکل ہی متروک ہے اور کلام کو اس کے ذکر سے خالی کر کے بات مشبہ بہ کی طرف منتقل کر دی گئی ایک عجمی کے شعر میں نہی عن التعجب واقع ہوئی ہے اداتِ تشبیہ کی صراحت کے باوجود جس کا حاصل یہ ہے کہ محبوب کے گیسو کے چھوٹا ہونے سے تعجب نہ کر کیونکہ اس کے گیسو رات کی طرح ہیں اور اس کا چہرہ موسم ربیع کی طرح ہے اور موسم ربیع میں رات چھوٹی ہی ہوتی ہے اس میں جو غرابت اور ملاحت ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:- مصنف کی عبارت میں اذا جاز شرط ہے اور فمع جحدہ اولی جزاء ہے فرع سے مراد مشبہ بہ ہے اور اصل سے مراد مشبہ ہے، مشبہ بہ، مشبہ کی بہ نسبت اگر چہ وجہ شبہ میں اقویٰ اور اعرف ہے مگر چونکہ ترکیب میں مشبہ

مقصود ہوتا ہے اور غرض تشبیہ اس کی طرف عود کرتی ہے اس لئے مشبہ کو اصل قرار دیا گیا اور بناء علی الفرع سے مراد امر مناسب کا ذکر کرنا ہے اور اعتراف اصل سے مراد مشبہ کا ذکر کرنا ہے اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تشبیہ میں طرفین مذکور ہوتی ہیں اور استعارہ میں صرف ایک طرف مذکور ہوتی ہے پھر بھی تشبیہ میں مشبہ بہ کے مناسب حال امر کو ذکر کرنا صحیح ہے حالانکہ مشبہ کے مذکور ہوتے ہوئے یہ بات صحیح نہیں ہونی چاہئے تھی کیونکہ اس میں اصل یعنی مشبہ ہی مذکور نہیں ہے جو بناء مذکور کے منافی ہے اس کی مثال عباس بن احنف کا یہ شعر ہے ۔

هي الشمس مسكنها في السماء ❁ فعز الفؤاد عزاء جميلا

فلن تستطيع اليها الصعودا ❁ ولن تستطيع اليك النزولا

محبوبہ آفتاب ہے جس کا مسکن آسمان میں ہے پس دل کو تلقین کرا اچھے صبر کی کیونکہ نہ تو تُو اس کی طرف چڑھ سکتا ہے اور نہ وہ تیری طرف اُتر سکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس شعر میں الیہا جار مجرور صعود سے متعلق ہے اور الیک نزول سے متعلق ہے یہ ترکیب اس وقت درست ہوگی جب ہم ظرف یعنی جار مجرور کی تقدیم کو مصدر پر جائز قرار دیں اور اگر اس کو جائز قرار نہ دیں تو ان کا متعلق محذوف ہوگا، جس کی تفسیر اسم ظاہر یعنی مصدر کر رہا ہے اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی: لن تستطيع أن تصعد اليها الصعود ولن تستطيع الشمس ان تنزل اليك النزول ۔ اور مصدر مذکور اس عامل محذوف کے لئے مفسر ہوگا اس شعر میں هي الشمس تشبیہ ہے نہ کہ استعارہ کیونکہ یہاں طرفین یعنی ہی (محبوبہ) مشبہ ہے اور الشمس یعنی سورج مشبہ بہ ہے جو مذکور ہیں اور طرفین کا مذکور ہونا استعارہ کے منافی ہے یہاں تشبیہ میں مشبہ یعنی ہی مذکور ہے اس کے باوجود شاعر نے مشبہ بہ (شمس) کے مناسب حال امر یعنی مسكنها في السماء کو ذکر کیا ہے جو تناسی تشبیہ پر مبنی ہے پس استعارہ میں یہ چیز بطریق اولیٰ جائز ہے ایک شعر میں تعجب سے نہی واقع ہے حالانکہ اس میں مشبہ اور ادات تشبیہ کی تصریح بھی موجود ہے۔

لاتعجبوا من قصر ذوائبه ❁ فانها كالليل ووجهه كالربيع

اس میں محبوب کے گیسو اور اس کا چہرہ مشبہ ہے اور شب تاریک اور فصل بہار مشبہ بہ ہے۔ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر میرے محبوب کے گیسو کچھ چھوٹے ہیں تو اس سے تعجب مت کرو کیونکہ اس کے گیسو شبِ تاریک کے مثل ہیں اور اس کا معصوم چہرہ فصل بہار کی طرح ہے اور بہار کے موسم میں رات چھوٹی ہوتی ہے۔ اس میں تناسی تشبیہ کی وجہ سے کلام کو فرع یعنی مشبہ بہ پر مشبہ کے ذکر اور ادات تشبیہ کی تصریح کے باوجود مبنی کیا ہے جس سے کلام مذکور کی تقریر اور تثبیت ہو جاتی ہے، اسی کے ہم معنیٰ اُردو کا شاعر کہتا ہے ۔

آں زلف مشکبار براں روئے چوں نگار ❁ گر کوتہ است کوتہی از وے عجب مدار

آں زلف چوں شب آمد و آں روئے چوں بہار ❁ شب در بہار میل کند سوئے کوتہی

وَأَمَّا الْمَجَازُ الْمُرَكَّبُ فَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ أَيِ الْمَعْنَى الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ ذٰلِكَ اللَّفْظُ بِالْمُطَابَقَةِ تَشْبِيهَ التَّمْثِيلِ وَهُوَ مَا يَكُونُ وَجْهُهُ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ وَاحْتَرَزَ بِهٰذَا عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ فِي الْمُفْرَدِ لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيهِ كَمَا يُقَالُ لِلْمُتَرَدِّدِ فِي أَمْرٍ إِنِّي أَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى شَبَّهَ صُورَةَ تَرَدُّدِهِ فِي ذٰلِكَ الْأَمْرِ بِصُورَةِ تَرَدُّدِ مَنْ قَامَ لِيَذْهَبَ فَتَارَةً يُرِيدُ الذَّهَابَ فَيُقَدِّمُ رِجْلًا وَتَارَةً لَا يُرِيدُ فَيُؤَخِّرُ أُخْرَى فَاسْتُعْمِلَ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى الْكَلَامُ الدَّالُّ بِالْمُطَابَقَةِ عَلَى الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ وَوَجْهُ الشَّبَهِ وَهُوَ الْإِقْدَامُ تَارَةً وَالْإِحْجَامُ أُخْرَى مُنْتَزَعٌ عَنْ عِدَّةِ أُمُورٍ كَمَا تَرَى وَهٰذَا الْمَجَازُ الْمُرَكَّبُ يُسَمَّى التَّمْثِيلَ لِكَوْنِ وَجْهِهِ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعَارَةِ لِأَنَّهُ قَدْ ذُكِرَ فِيهِ الْمُشَبَّهُ بِهِ وَأُرِيدَ الْمُشَبَّهُ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْاِسْتِعَارَةِ وَقَدْ يُسَمَّى التَّمْثِيلُ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِقَوْلِنَا عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعَارَةِ وَيَمْتَازُ عَنِ التَّشْبِيهِ بِأَنْ يُقَالَ لَهُ تَشْبِيهُ تَمْثِيلٍ أَوْ تَشْبِيهٌ تَمْثِيلِيٌّ وَفِي تَخْصِيصِ الْمَجَازِ الْمُرَكَّبِ بِالْاِسْتِعَارَةِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمُفْرَدَاتِ مَوْضُوعَةٌ بِحَسَبِ الشَّخْصِ فَالْمُرَكَّبَاتُ مَوْضُوعَةٌ بِحَسَبِ النَّوْعِ فَإِذَا اسْتُعْمِلَ الْمُرَكَّبُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ بِعَلَاقَةٍ فَإِنْ كَانَتْ هِيَ الْمُشَابَهَةُ فَاسْتِعَارَةٌ وَإِلَّا فَغَيْرُ اِسْتِعَارَةٍ وَهُوَ كَثِيرٌ فِي الْكَلَامِ كَالْجُمَلِ الْخَبَرِيَّةِ الَّتِي لَمْ تُسْتَعْمَلْ فِي الْأَخْبَارِ وَمَتَى فَشَا اسْتِعْمَالُهُ أَيِ الْمَجَازِ الْمُرَكَّبِ كَذٰلِكَ أَيْ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعَارَةِ يُسَمَّى مَثَلًا وَلِهٰذَا أَيْ وَلِكَوْنِ الْمَثَلِ تَمْثِيلًا فَشَا اسْتِعْمَالُهُ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعَارِ لَا تُغَيَّرُ الْأَمْثَالُ لِأَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمُسْتَعْمَلَ فِي الْمُشَبَّهِ فَلَوْ غُيِّرَ الْمَثَلُ لَمَا كَانَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِعَيْنِهِ فَلَا يَكُونُ اسْتِعَارَةً فَلَا يَكُونُ مَثَلًا وَلِهٰذَا لَا يُلْتَفَتُ فِي الْأَمْثَالِ إِلَى مَضَارِبِهَا تَذْكِيرًا وَتَأْنِيثًا وَإِفْرَادًا وَتَثْنِيَةً وَجَمْعًا بَلْ إِنَّمَا يُنْظَرُ إِلَى مَوَارِدِهَا كَمَا يُقَالُ لِلرَّجُلِ الَّذِي طَلَبَ شَيْئًا ضَيَّعَهُ قَبْلَ ذٰلِكَ بِالصَّيْفِ ضَيَّعْتِ اللَّبَنَ بِكَسْرِ تَاءِ الْخِطَابِ لِأَنَّهُ فِي الْأَصْلِ لِامْرَأَةٍ

ترجمہ:- اور رہا مجاز مرکب تو وہ وہ لفظ ہے جو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہو جس کو معنی اصلی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یعنی اس معنی کے ساتھ جس پر وہ لفظ مطابقۃً دلالت کرتا ہے تشبیہ تمثیل کے طریقہ پر اور وہ وہ ہے جس کی وجہ شبہ چند امور سے منتزع ہو۔ اور اس قید کے ذریعہ اس استعارہ سے احتراز کیا گیا ہے جو مفرد میں ہے تشبیہ میں

مبالغہ کے لئے جیسے کسی کام میں تردد کرنے والے سے کہا جائے میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو کبھی قدم بڑھاتا ہے اور کبھی ہٹاتا ہے اس امر میں تردد کی صورت کو اس آدمی کے تردد کی صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو جانے کے لئے کھڑا ہوا ہے پس کبھی جانے کا ارادہ کرتا ہے تو قدم بڑھاتا ہے اور کبھی نہ جانے کا ارادہ کرتا ہے تو قدم پیچھے ہٹاتا ہے پس صورتِ اولیٰ میں وہ کلام استعمال کیا گیا جو دوسری صورت پر مطابقۃً دلالت کررہا ہے اور وجہ شبہ کبھی آگے بڑھانا اور کبھی پیچھے ہٹانا ہے جو چند اُمور سے منتزع ہے جیسا کہ تو دیکھتا ہے اور اس مجاز مرکب کا نام تمثیل رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کی وجہ شبہ متعدد سے منتزع ہوتی ہے استعارہ کے طریقہ پر۔ کیونکہ اس میں مشبہ بہ کو ذکر کرکے مشبہ کا ارادہ ہوتا ہے جیسا کہ یہ استعارہ کی شان ہے اور کبھی ہمارے قول علیٰ سبیل الاستعارۃ کے ساتھ مقید کئے بغیر مطلق تمثیل بھی کہا جاتا ہے اور تشبیہ سے ممتاز ہوگا اس طور پر کہ اس کو تشبیہ تمثیل یا تشبیہ تمثیلی کہا جائے گا۔ اور مجاز مرکب کو استعارہ کے ساتھ خاص کرنے میں نظر ہے اس لئے کہ جس طرح مفردات بحسب الشخص موضوع ہیں اسی طرح مرکبات بحسب النوع موضوع ہیں پس جب مرکب کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے گا تو اس کے لئے بھی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پس اگر یہ علاقہ مشابہت کا ہو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے اور یہ کلام میں بہت ہے جیسے وہ جملے خبریہ جو خبری معنیٰ میں مستعمل نہ ہوں اور جب مجاز مرکب کا استعمال بطریق استعارہ شائع ہوجائے تو اس کو مثل کہا جائے گا اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ مثل ایسی تمثیل ہے جس کا استعمال بطریقِ استعارہ شائع ہوچکا ہو مثلوں میں تغیر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ استعارہ کے لئے ضروری ہے کہ لفظ مشبہ بہ، مشبہ میں مستعمل ہو پس اگر مثل کو متغیر کردیا جائے تو بعینہٖ لفظ مشبہ بہ نہ رہے گا۔ اور وہ استعارہ نہ رہے گا لہٰذا مثل بھی نہ ہوگا اسی وجہ سے مثلوں میں مذکر، مؤنث، مفرد، تثنیہ اور جمع ہونے کے اعتبار سے ان کے مواقع استعمال کی طرف توجہ نہیں کی جاتی بلکہ ان کے موارد کو دیکھا جاتا ہے جیسے اس آدمی سے کہا جائے گا جس نے ایسی شی طلب کی ہو جس کو وہ پہلے ہی ضائع کرچکا ہو بالصیف ضیعت اللبن تا خطاب کے کسرہ کے ساتھ کیونکہ یہ اصل میں ایک عورت سے کہا گیا تھا۔

تشریح:۔ مصنف مجاز مفرد سے فارغ ہوکر یہاں سے مجاز مرکب کو بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مجاز مرکب وہ لفظ ہے جو اس غیر موضوع لہ معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہو جس کو اس لفظ کے موضوع لہ معنیٰ کے ساتھ بطریق تمثیل تشبیہ دی گئی ہو اور اس کا مقصد مبالغہ فی التشبیہ کو حاصل کرنا ہو جیسے کسی ایسے آدمی سے جو کسی کام میں متردد ہو یہ کہا جائے: انی اراک تقدم رجلا و تؤخر اخریٰ۔ میں تمہیں دیکھ رہا ہوں کہ تم ایک پیر آگے بڑھاتے ہو اور دوسرا پیر پیچھے ہٹاتے ہو ملاحظہ کیجئے یہ ایک لفظ مرکب یعنی جملہ ہے جو ایک پیر آگے بڑھانے اور دوسرا پیچھے ہٹانے کے موقع پر بولا جاتا ہے اور یہاں کسی امر میں تردد کے موقع پر بولا گیا ہے۔ اردو میں

کبھی کہتے ہو آ کبھی کہتے ہو کہ جا ❁ کیا کبوتر کی طرح دیتے ہو بھڑیاں ہم کو

بھڑیاں اس کا واحد بھڑی ہے معنی ہیں کبوتروں کو اُڑانے کی آواز دینا۔ کبوتروں کو مار مار کر اُڑانا۔ تنگ کرنا، دق کرنا، ستانا۔ مذکورہ دونوں مثالوں میں مجاز مرکب، تشبیہ تمثیل پر مبنی ہے کیونکہ اس میں ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے کی ہیئت کو اس شخص کی ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو کسی کام کے لئے جانے نہ جانے میں متردد ہو کہ کبھی جانے کے ارادہ سے قدم بڑھاتا ہے اور کبھی نہ جانے کے ارادے سے ہٹاتا ہے اور تشبیہ کے بعد جو کلام دوسری صورت پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے اس کو پہلی صورت کے لئے مستعار لیا گیا ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو اقدام و احجام کے مجموعہ سے منتزع ہے۔

وفی تخصیص المجاز المرکب بالاستعارۃ نظر سے شارح مصنف پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مجاز مرکب کی تعریف میں طرفین یعنی مسند اور مسند الیہ دونوں معرف باللام ہیں اور مسند اور مسند الیہ کا معرف باللام ہونا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ مجاز مرکب صرف وہ لفظ ہے جو اس معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہو جس کو مبالغہ فی التشبیہ کے لئے تشبیہ تمثیل کے طور پر اصلی معنیٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور لفظ کا اس معنیٰ میں استعمال کیا جانا جس کو اصلی معنیٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو استعارہ ہے پس مطلب یہ ہوگا کہ مجاز مرکب استعارہ میں منحصر ہے یعنی مجاز مرکب صرف استعارہ ہوگا حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مفردات اور مرکبات سب موضوع ہیں فرق یہ ہے کہ مفردات بحسب الشخص موضوع ہیں اور مرکبات بحسب النوع پس مرکب جب اپنے موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور جب غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا اور مجاز کے لئے چونکہ علاقہ کا ہونا ضروری ہے اس لئے اگر علاقہ مشابہت کا ہوگا تو مجاز مرکب استعارہ ہوگا اور اگر غیر مشابہت کا ہوگا تو مجاز مرسل اور غیر استعارہ ہوگا اور مجاز مرسل کلام میں کثیر الوقوع ہے مثلاً وہ جملے جو خبریہ ہوں لیکن خبر کے معنیٰ میں مستعمل نہ ہوں، بلکہ انشاء کے معنیٰ میں مستعمل ہوں جیسے بعت، اشتریت وغیرہ۔ اسی طرح وہ خبری جملے جو دعاء یا تحسر کے معنیٰ میں مستعمل ہوں جیسے۔

هوای مع الرکب الیمانی مصعد ❁ جنیب و جثمانی بمکۃ موثق

یہ مرکب اس بات کی خبر دینے کے لئے موضوع ہے کہ اس کا محبوب یمنی قافلوں کے ساتھ جا رہا ہے، لیکن اس کا جسم مکہ میں مقید ہے لیکن یہ مرکب اس معنیٰ میں متصل نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود محبوب کی جدائی پر حسرت اور حزن کا اظہار کرنا ہے بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے مگر اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے۔ اس لئے خادم نے اس جواب کو ذکر نہیں کیا، ضرورت ہو تو دسوقی میں دیکھ لیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جب مجاز مرکب کا استعمال علیٰ سبیل الاستعارہ شائع ذائع ہو جائے تو یہ ای تمثیل مذکور مَثَل کہلاتی ہے اسی وجہ سے اس میں تغیر نہیں ہوتا چنانچہ مشہور مقولہ ہے: "**الامثال لا تغیر**" مَثَل میں عدم تغیر کی وجہ یہ ہے کہ مَثَل در حقیقت استعارہ ہے اور استعارہ کے لئے ضروری ہے لفظ مشبہ بہ مشبہ میں مستعمل ہو اب اگر مَثَل کو متغیر کر دیا گیا تو لفظ مشبہ بہ بعینہ نہ رہے گا پس وہ استعارہ بھی نہ ہوگا اور جب استعارہ نہیں ہوگا تو

مثل بھی نہ ہوگا چونکہ مثلوں میں تغیر نہیں ہوتا اس لئے ان کے مواقع استعمال میں تذکیر وتانیث، افراد، تثنیہ، جمع کا لحاظ نہیں کیا جاتا بلکہ ان کے موارد کا اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ واقعہ ہے کہ دسوس بنت لقیط زرارہ نے ایک مالدار بوڑھے سے شادی کر لی جس کا نام عمرو بن عویس تھا پس بوڑھے میاں جب اس جواں سال عورت کی خواہش پورا نہ کر سکے تو عورت نے اس سے طلاق کا مطالبہ کیا اس نے گرمی کے زمانہ میں اس کو طلاق دیدی پھر ایک بار سردی کے زمانہ میں وہ عورت قحط میں مبتلا ہوگئی تو اس نے ایک قاصد کو اپنے شوہر کے پاس دودھ لینے کے لئے بھیجا اس بوڑھے نے قاصد سے کہا اس میری سابق بیوی سے کہہ دینا "الصیف ضیعت اللبن" یعنی تو نے دودھ تو گرمی کے موسم میں ضائع کر دیا تھا یعنی جب تو نے گرمی کے زمانہ میں طلاق کا مطالبہ کیا تو اُسی وقت یہ بات لازم ہوگئی تھی کہ ہم اسے دودھ نہیں دیں گے۔ پس جب قاصد نے عورت سے یہ کہا تو اس عورت نے اپنے جواں سال شوہر کے اوپر ہاتھ رکھ کر کہا: "مَذْقٌ هٰذا خیر من لبن ذاک" اس کا ذائقہ اُس دودھ سے کہیں بہتر ہے اس مثل میں ضَیَّعْتِ واحد مؤنث حاضر کے صیغہ کے ساتھ ہے اب اگر یہ مثل کسی مرد کے لئے کہی گئی تو صیغہ مؤنث ہی کا استعمال کیا جائے گا واللہ اعلم بالصواب۔ (جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔ ۵ ذی الحجہ ۱۴۲۵ھ)

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَلَمَّا كَانَتَا عِنْدَ الْمُصَنِّفِ أَمْرَيْنِ مَعْنَوِيَّيْنِ غَيْرَ دَاخِلَيْنِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْمَجَازِ أَوْرَدَ لَهُمَا فَصْلًا عَلٰى حِدَةٍ لِتَسْتَوْفِيَ الْمَعَانِيَ الَّتِيْ يُطْلَقُ عَلَيْهَا لَفْظُ الْاِسْتِعَارَةِ فَقَالَ قَدْ يُضْمَرُ التَّشْبِيْهُ فِي النَّفْسِ أَيْ فِيْ نَفْسِ مَعْنَى اللَّفْظِ أَوْ نَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ فَلَا يُصَرَّحُ بِشَيْءٍ مِنْ أَرْكَانِهٖ سِوَى الْمُشَبَّهِ وَأَمَّا وُجُوْبُ ذِكْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فَإِنَّمَا هِيَ التَّشْبِيْهُ الْمُصْطَلَحُ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهٗ غَيْرُ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْ عَلٰى ذٰلِكَ التَّشْبِيْهِ الْمُضْمَرِ فِي النَّفْسِ بِأَنْ يُثْبَتَ لِلْمُشَبَّهِ أَمْرٌ يَخْتَصُّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُوْنَ هُنَاكَ أَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حِسًّا أَوْ عَقْلًا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اِسْمُ ذٰلِكَ الْأَمْرِ فَيُسَمَّى التَّشْبِيْهُ الْمُضْمَرُ فِي النَّفْسِ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ أَوْ مَكْنِيًّا عَنْهَا أَمَّا الْكِنَايَةُ فَلِأَنَّهٗ لَمْ يُصَرَّحْ بِهٖ بَلْ إِنَّمَا دُلَّ عَلَيْهِ بِذِكْرِ خَوَاصِّهٖ وَلَوَازِمِهٖ وَأَمَّا الْاِسْتِعَارَةُ فَمُجَرَّدُ تَسْمِيَةٍ خَالِيَةٍ عَنِ الْمُنَاسَبَةِ وَيُسَمّٰى إِثْبَاتُ ذٰلِكَ الْأَمْرِ الْمُخْتَصِّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ لِلْمُشَبَّهِ اِسْتِعَارَةً تَخْيِيْلِيَّةً لِأَنَّهٗ قَدِ اسْتُعِيْرَ لِلْمُشَبَّهِ ذٰلِكَ الْأَمْرُ الَّذِيْ يَخْتَصُّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ وَبِهٖ يَكُوْنُ كَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ أَوْ قِوَامُهٗ فِيْ وَجْهِ الشَّبَهِ لِيُخَيَّلَ أَنَّ الْمُشَبَّهَ مِنْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ كَمَا فِيْ قَوْلِ الْهُذَلِيِّ شِعْرٌ وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَيْ أَعْلَقَتْ أَظْفَارَهَا ۞ أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيْمَةٍ لَا تَنْفَعُ التَّمِيْمَةُ الْخَرَزَةُ الَّتِيْ تُجْعَلُ مَعَاذَةً أَيْ إِذَا أَعْلَقَ الْمَوْتُ مِخْلَبَهٗ فِيْ شَيْءٍ لِيَذْهَبَ بِهٖ

تَطَلَّتْ عِنْدَهُ الْحِيَلُ شَبَّهَ الْهُذَلِيُّ فِيْ نَفْسِهِ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبُعِ فِي اغْتِيَالِ النُّفُوْسِ بِالْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِقَةٍ بَيْنَ نَفَّاعٍ وَضَرَّارٍ وَلَا رِقَّةٍ لِمَرْحُوْمٍ وَلَا بُقْيَا عَلٰى ذِيْ فَضِيْلَةٍ فَأَثْبَتَ لَهَا أَيْ لِلْمَنِيَّةِ الْأَظْفَارَ الَّتِيْ لَا يَكْمُلُ ذٰلِكَ الْاِغْتِيَالُ فِيْهِ أَيْ فِي السَّبُعِ بِدُوْنِهَا تَحْقِيْقًا لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيْهِ فَتَشْبِيْهُ الْمَنِيَّةِ بِالسَّبُعِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَإِثْبَاتُ الْأَظْفَارِ لَهَا اِسْتِعَارَةٌ تَخْيِيْلِيَّةٌ

ترجمہ:- (یہ) فصل استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کے بیان میں ہے۔
چونکہ یہ دونوں مصنف کے نزدیک امر معنوی ہیں اور مجاز کی تعریف میں داخل نہیں ہیں اس لئے ان کے واسطے ایک مستقل فصل لے آیا تاکہ ان تمام معانی کا احاطہ کر سکے جن پر لفظ استعارہ بولا جاتا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ کبھی تشبیہ کو مضمر رکھا جاتا ہے نفس میں یعنی نفس معنیٰ لفظ میں یا نفس متکلم میں پس اس کے ارکان میں سے سوائے مشبہ کے کسی رکن کی تصریح نہیں کی جاتی، رہا مشبہ بہ کے ذکر کا واجب ہونا سو وہ تشبیہ اصطلاحی میں ہے اور یہ آپ کو معلوم ہی ہو گیا کہ تشبیہ اصطلاحی استعارہ بالکنایہ کا غیر ہے اور اس تشبیہ مضمر فی النفس پر دلالت اس طور پر کی جاتی ہے کہ مشبہ کے لئے ایسا امر ثابت کر دیا جاتا ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہو بغیر اس کے کہ وہاں کوئی امر حسا یا عقلاً متحقق ہو جس پر اس امر کے اسم کا اطلاق کیا جائے پس تشبیہ مضمر فی النفس کا نام رکھا جاتا ہے استعارہ بالکنایہ یا مکنی عنہا بہرحال کنایہ تو اس لئے کہ اس کی تصریح نہیں کی گئی بلکہ اس پر اس کے خواص کے ذکر سے دلالت کرائی گئی ہے اور رہا استعارہ تو یہ محض نام رکھنا ہے جو مناسبت سے خالی ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس امر کے اثبات کا جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہے مشبہ کے لئے استعارہ تخییلیہ کیونکہ مشبہ کے لئے وہ امر مستعار لیا گیا ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہے اور اسی کی وجہ سے ہوتا ہے مشبہ بہ کا کمال یا اس کا قوام وجہ شبہ میں تاکہ یہ خیال کیا جائے کہ مشبہ، مشبہ بہ کی جنس سے ہے جیسے ہذلی کے قول میں ہے ۔ اور جب موت اپنے ناخن گاڑ دے تو تو ہر تعویذ کو بے سود پائے گا۔ تمیمہ وہ پتھر ہے جس کو تعویذ بنالیا جائے یعنی جب موت کسی شی کو ختم کرنے کے لئے اپنے پنجے گاڑ دے تو اس کے پاس سب حیلے بیکار ہو جاتے ہیں ہذلی نے اپنے دل میں موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جانوں کو قہر اور غلبہ کے ساتھ ہلاک کرنے میں نفع اور ضرر کے درمیان فرق کئے بغیر اور کسی قابل رحم کے ساتھ مہربانی اور صاحب فضیلت پر رحم کئے بغیر پس موت کے لئے ان ناخنوں کو ثابت کیا ہے جن کے بغیر درندہ میں اچانک ہلاک کرنا با کمال نہیں ہو سکتا تشبیہ میں مبالغہ کو ثابت کرنے کے لئے۔ پس درندے کے ساتھ موت کی تشبیہ استعارہ بالکنایہ ہے اور اس کے لئے ناخنوں کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے۔

تشریح:- مصنف، دسوقی کہتے ہیں کہ اس فصل میں مصنف کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کی تحقیق کی جائے گی دسوقی فرماتے ہیں کہ اس پر توسب کا اتفاق ہے کہ **اظفار المنیۃ نشبت بفلان** جیسی ترکیب میں استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ دونوں ہیں لیکن وہ معانی جن پر استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کا اطلاق ہوتا ہے ان کی تعیین میں اختلاف ہے چنانچہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلہ میں تین قول ہیں: (۱) پہلا قول جو قدماء کے قول سے مفہوم ہے یہ ہے کہ استعارہ بالکنایہ اس اسم مشبہ بہ کو کہتے ہیں جو دل ہی دل میں مشبہ کے لئے مستعار ہوتا ہے اور مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے دوسرا قول سکاکی کا ہے اور وہ یہ ہے کہ استعارہ بالکنایہ مشبہ کا وہ لفظ ہے جو ادعاءً مشبہ بہ میں استعمال کیا گیا ہو اور قرینہ مشبہ بہ کے لازم کا ایسی صورت متوہمہ متخیلہ کے لئے استعارہ ہے جس کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہو تیسرا قول مصنف کا ہے جس کو اگلی سطروں میں ذکر کیا جائے گا۔ یعنی استعارہ بالکنایہ وہ تشبیہ ہے جو دل میں مضمر ہو اور اس پر مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کرنے کی دلالت کرائی گئی ہو اس اثباتِ لازم مشبہ بہ للمشبہ کا نام استعارہ تخییلیہ ہے۔ استعارہ تخییلیہ میں دو قول ہیں، ایک مصنف اور صاحبِ کشاف کا ہے کہ استعارہ تخییلیہ مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کرنے کا نام ہے دوسرا قول سکاکی کا ہے وہ یہ کہ استعارہ تخییلیہ لازم مشبہ بہ کا نام ہے جو اس صورتِ وہمیہ کے لئے مستعار ہو جس کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہو۔

ولما کانتا عند المصنف سے شارح اس بات پر عذر پیش کرنا چاہتے ہیں کہ استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کی بحث کو کلام سابق یعنی مجاز کی بحث میں کیوں نہیں لایا گیا چنانچہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو کلام سابق یعنی مجاز کی بحث میں اس لئے داخل نہیں کیا گیا کہ مصنف کے نزدیک استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ دونوں امر معنوی ہیں یعنی متکلم کے ایسے افعال ہیں جو اسی کے نفس کے ساتھ متعلق ہیں کیونکہ استعارہ بالکنایہ تشبیہ مضمر فی النفس کا نام ہے اور استعارہ تخییلیہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے لوازم کے اثبات کا نام ہے اور یہ دونوں متکلم کی نفسی صفات ہیں نہ کہ لفظ کی اور مجاز لفظ کے عوارض میں سے ہے اور معنوی بحث کا لفظ کی بحث میں داخل نہ ہونا ایک بدیہی بات ہے اس لئے ان دونوں کے لئے علیحدہ فصل ذکر کی تاکہ استعارہ کے جملہ معانی کا احاطہ کیا جا سکے۔

استعارہ بالکنایہ اور تخییلیہ کی تعریف کرتے ہوئے فاضل مصنف کہتے ہیں کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کرنا اور کسی کی تصریح نہ کرنا اور اس مخفی تشبیہ پر دلالت کرنے کے لئے کوئی ایسی چیز مشبہ کے لئے ثابت کرنا جو مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہو اس تشبیہ مضمر فی النفس کا نام استعارہ بالکنایہ اور مکنی عنہا ہے اور وہ چیز جو مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اس کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے استعارہ بالکنایہ کو کنایہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس تشبیہ کو صراحۃً ذکر نہیں کیا گیا ہے بلکہ کنایۃً اور اشارۃً ذکر کیا گیا ہے اس طور پر کہ اس پر اثباتِ لوازم مشبہ بہ کے ساتھ دلالت

کرائی گئی ہے، رہا اس تشبیہ کو استعارہ کہنا سو اس کی کوئی مناسبت نہیں ہے بلا مناسبت ہی استعارہ کہتے ہیں۔ **اما وجوب ذکر المشبہ بہ** سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ **فلا یصرح بشیء من أرکانہ سوی المشبہ** کہنا صحیح نہیں کیونکہ باب تشبیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ تشبیہ میں مشبہ بہ کو ذکر کرنا ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کرنا تشبیہ اصطلاحی میں ضروری ہے نہ کہ مطلق تشبیہ میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ تشبیہ اصطلاحی استعارہ بالکنایہ کے مغایر ہے۔ شارح استعارہ تخییلیہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کو استعارہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ وہ امر جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہے اس کو مشبہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ وجہ شبہ میں مشبہ بہ کا کمال اور قوام ہوتا ہے اور تخییلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے اس امر کا اثبات سامع کے دل میں یہ خیال پیدا کرتا ہے کہ مشبہ، مشبہ بہ کی جنس سے ہے استعارہ بالکنایہ اور تخییلیہ کی مثال ہذلی کا یہ شعر ہے ؎

اذا المنیۃ انشبت اظفارھا ✿ الفیت کل تمیمۃ لاتنفع

منیہ موت، اظفار اس کا واحد ظفر ناخن، تمیمہ تعویذ جو چشم بد سے حفاظت کے لئے بچوں کے گلے میں ڈال دیتے ہیں اس شعر میں شاعر نے منیہ (موت) کو سبع (درندہ) کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر صرف مشبہ کی صراحت کی ہے اس کے علاوہ کسی اور رکن کی صراحت نہیں کی ہے البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کے لئے مشبہ بہ کے لازم یعنی اظفار کو مشبہ یعنی منیہ کے لئے ثابت کیا ہے جس کے بغیر سبع یعنی مشبہ بہ کو وجہ شبہ یعنی اغتیال اور اہلاک میں کمال حاصل نہیں ہو سکتا شعر میں سبع مشبہ بہ ہے اور منیہ مشبہ ہے اور وجہ شبہ قہر و غلبہ کے ساتھ نفوس کو اس طرح ہلاک کر دینا ہے کہ غریب و امیر، نیک و بد کے درمیان فرق نہ رہے پس منیہ کو سبع کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور منیہ کے لئے اظفار کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے۔

(فوائد): ہذلی کی کنیت ابو ذویب اور نام خویلد بن خالد بن محرث ہے یہ شعراء مخضرمین میں سے ہے جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں دور پائے ہیں لیکن اس کا آنحضور ﷺ کی ملاقات سے شرف ہونا ثابت نہیں ہے ابو ذویب کا خود بیان ہے کہ میں جنگل میں تھا وہیں مجھے آپ کی بیماری کی اطلاع ملی جس کے غم سے پوری رات بے چین رہا جب صبح ہوئی تو مدینہ منورہ حاضر ہوا وہاں ایک کہرام تھا جیسے ایام حج میں ہوتا ہے میں نے لوگوں سے دریافت کیا، کیا ہوا، لوگوں نے آپ کی وفات کی خبر دی۔ میں مسجد گیا تو وہ بالکل خالی تھی۔ پھر میں آپ کے مکان پر گیا تو دیکھا کہ وہاں بھی کہرام برپا ہے میں نے پوچھا کہ لوگ کہاں ہیں مجھے بتایا گیا کہ سقیفہ بنو ساعدہ میں ہیں، میں وہاں پہنچا تو دیکھا کہ حضرت عمر اور دوسرے حضرات صدیق اکبر کے ہاتھ پر بیعت خلافت کر رہے ہیں بیعت سے فراغت کے بعد صدیق اکبر واپس ہوئے تو میں بھی ان کے ہمراہ واپس ہوا اور آپ ﷺ کی نماز جنازہ اور تدفین میں شریک ہوا مذکورہ شعر اس کے اس قصیدہ کا ہے جو اس نے اپنے ان پانچ بچوں کے مرثیہ میں کہا ہے جن کا انتقال ایک ہی سال میں ہو گیا تھا۔

ابوذویب ہذلی کا پورا قصیدہ یہ ہے

اَمِنَ الْمَنُوْنِ وَرَيْبِهَا تَتَوَجَّعُ ❁ وَالدَّهْرُ لَيْسَ بِمُعْتِبٍ مَنْ يَجْزَعُ

''موت کو کون آ گیا اور گردشِ زمانہ اظہارِ رنج کر رہی ہے، اور زمانہ جزع فزع کرنے والے کو راضی نہیں کرتا''

قَالَتْ اُمَيْمَةُ مَا لِجِسْمِكَ شَاحِبًا ❁ وَبِهٖ اِبْتَذَلْتَ وَمِثْلُ مَالِكَ يَنْفَعُ

''ماں نے کہا کہ تیرا جسم کیوں لاغر ہو گیا، اور تو اس کی وجہ سے پراگندہ حال ہو گیا حالانکہ تمہاری جیسی مصیبت مفید ہی ہے''

اَمْ مَا لِجَنْبِكَ لَا يُلَائِمُ مَضْجَعًا ❁ اِلَّا اَقَضَّ عَلَيْكَ ذَاكَ الْمَضْجَعُ

''تمہارا پہلو بستر سے کیوں نہیں لگتا، تمہارے اوپر نیند حرام کیوں ہو گئی''

فَاَجَبْتُهَا اَرْثِيْ لِجِسْمِيْ اَنَّهٗ ❁ اَوْدٰى بَنِيَّ مِنَ الْبِلَادِ فَوَدَّعُوْا

تو میں نے ماں کو جواب دیا کہ میں اپنے جسم کا مرثیہ کہہ رہا ہوں، اس نے میرے بیٹوں کو دُور کر دیا اور وہ رُخصت ہو گئے''

اَوْدٰى بَنِيَّ فَاَعْقَبُوْنِيْ حَسْرَةً ❁ عِنْدَ الرُّقَادِ وَعَبْرَةً لَا تُقْلِعُ

میرے بیٹے دُور ہوئے تو وہ میرے لیے اپنے پیچھے چھوڑ گئے، سوتے وقت کی حسرت اور نہ بند ہونے والے آنسو''

فَالْعَيْنُ بَعْدَهُمْ كَاَنَّ حِدَاقَهَا ❁ سُمِلَتْ بِشَوْكٍ فَهِيَ عُوْرٌ تَدْمَعُ

''چنانچہ ان کے بعد آنکھ کی پُتلیاں ایسی ہو گئیں، گویا اُن میں کانٹے کی سلائی پھیر دی گئی ہو اور وہ اندھی ہو کر آنسو بہا رہی ہیں''

فَغَبَرْتُ بَعْدَهُمْ بِعَيْشٍ نَاصِبٍ ❁ وَاَخَالُ اَنِّيْ لَاحِقٌ مُسْتَتْبَعُ

''ان کے بعد میری زندگی تکلیف دہ ہو گئی، اور میرا خیال ہے کہ میں بھی ان سے ملنے والا ہوں''

سَبَقُوْا هَوَيَّ وَاَعْنَقُوْا لِهَوَاهُمْ ❁ فَتُخُرِّمُوْا وَلِكُلِّ جَنْبٍ مَصْرَعُ

''وہ میری خواہش سے آگے نکل گئے اور اپنی خواہش کو گلے لگا لیا، تو وہ اس حال میں راہیٔ ملکِ عدم ہوئے کہ ہر پہلو میں ایک لاش پڑی ہوئی ہے''

وَلَقَدْ حَرَصْتُ بِاَنْ اُدَافِعَ عَنْهُمْ ❁ وَاِذَا الْمَنِيَّةُ اَقْبَلَتْ لَا تُدْفَعُ

''میں نے چاہا کہ ان کو بچاؤں، لیکن موت اچانک اس طرح آئی کہ اسے دُور نہیں کیا جا سکا''

وَاِذَا الْمَنِيَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا ❁ اَلْفَيْتُ كُلَّ تَمِيْمَةٍ لَا تَنْفَعُ

''اور جب موت نے اپنے پنجے گاڑ دیے تو مجھے ہر تعویذ بے فائدہ نظر آیا''

وَتَجَلُّدِیْ لِلشَّامِتِیْنَ اُرِیْهِمُ ❁ اَنِّیْ لِرَیْبِ الدَّهْرِ لَا اَتَضَعْضَعُ

''مصیبت سے خوش ہونے والوں کے سامنے میرا صبر و استقلال، انہیں یہ دکھانے کے لئے ہے کہ میں حوادثِ زمانہ سے دبنے والا نہیں ہوں''

حَتّٰی کَاَنِّیْ لِلْحَوَادِثِ مَرْوَةٌ ❁ بِصَفَا الْمُشَرَّقِ کُلَّ یَوْمٍ تُقْرَعُ

''یوں لگتا ہے کہ میں حادثات کا کوہِ مروہ بن گیا، جسے مشرق کے کوہِ صفا سے روزانہ ٹکرایا جاتا ہے''

وَالدَّهْرُ لَا یَبْقٰی عَلٰی حَدَثَانِهٖ ❁ جَوْنُ السَّرَاةِ لَهٗ جَدَائِدُ اَرْبَعُ

''زمانہ اپنی سختیوں پر باقی نہیں رہتا، سیاہ چوٹی پر بھی دو چار (کچھ) ہموار زمین نکل آتی ہے''

وَکَمَا فِیْ قَوْلِ الْاٰخَرِ شِعْرٌ وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُکْرِ بِرِّكَ مُفْصِحًا ❁ فَلِسَانُ حَالِیْ بِالشِّکَایَةِ اَنْطَقُ ❁ شَبَّهَ الْحَالَ بِاِنْسَانٍ مُتَکَلِّمٍ فِی الدَّلَالَةِ عَلَی الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ اسْتِعَارَةٌ بِالْکِنَایَةِ فَاَثْبَتَ لَهَا اَیْ لِلْحَالِ اللِّسَانَ الَّذِیْ بِهٖ قِوَامُهَا اَیْ قِوَامُ الدَّلَالَةِ فِیْهِ اَیْ الْاِنْسَانِ الْمُتَکَلِّمِ وَهٰذَا الْاِثْبَاتُ اِسْتِعَارَةٌ تَخْیِیْلِیَّةٌ فَعَلٰی هٰذَا کُلٌّ مِنْ لَفْظَی الْاَظْفَارِ وَالْمَنِیَّةِ حَقِیْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِیْ مَعْنَاهَا الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَلَیْسَ فِی الْکَلَامِ مَجَازٌ لُغَوِیٌّ وَالْاِسْتِعَارَةُ بِالْکِنَایَةِ وَالْاِسْتِعَارَةُ التَّخْیِیْلِیَّةُ فِعْلَانِ مِنْ اَفْعَالِ الْمُتَکَلِّمِ مُتَلَازِمَانِ اِذِ التَّخْیِیْلِیَّةُ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ قَرِیْنَةً لِلْمَکْنِیَّةِ اَلْبَتَّةَ وَالْمَکْنِیَّةُ یَجِبُ اَنْ تَکُوْنَ قَرِیْنَتُهَا تَخْیِیْلِیَّةً اَلْبَتَّةَ فَمِثْلُ قَوْلِنَا اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ الشَّبِیْهَةِ بِالسَّبُعِ اَهْلَکَتْ فُلَانًا یَکُوْنُ تَرْشِیْحًا لِلتَّشْبِیْهِ کَمَا اَنَّ اَطْوَلَکُنَّ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَسْرَعُکُنَّ لُحُوْقًا بِیْ اَطْوَلُکُنَّ یَدًا اَیْ نِعْمَةً تَرْشِیْحٌ لِلْمَجَازِ هٰذَا وَلٰکِنَّ تَفْسِیْرَ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ بِمَا ذَکَرَهُ الْمُصَنِّفُ شَیْءٌ لَا مُسْتَنَدَ لَهٗ فِیْ کَلَامِ السَّلَفِ وَلَا هُوَ مَبْنِیٌّ عَلٰی مُنَاسَبَةٍ لُغَوِیَّةٍ وَمَعْنَاهَا الْمَاْخُوْذُ مِنْ کَلَامِ السَّلَفِ هُوَ اَنْ لَّا یُصَرَّحَ بِذِکْرِ الْمُسْتَعَارِ بَلْ یُذْکَرُ رَدِیْفُهٗ وَلَازِمُهُ الدَّالُّ عَلَیْهِ فَالْمَقْصُوْدُ بِقَوْلِنَا اَظْفَارُ الْمَنِیَّةِ اِسْتِعَارَةُ السَّبُعِ لِلْمَنِیَّةِ کَاسْتِعَارَةِ الْاَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ اِلَّا اَنَّا لَمْ نُصَرِّحْ بِذِکْرِ الْمُسْتَعَارِ اَعْنِی السَّبُعَ بَلِ اقْتَصَرْنَا عَلٰی ذِکْرِ لَازِمِهٖ وَهُوَ الْاَظْفَارُ لِیَنْتَقِلَ مِنْهُ اِلَی الْمَقْصُوْدِ کَمَا هُوَ شَاْنُ الْکِنَایَةِ فَالْمُسْتَعَارُ هُوَ لَفْظُ السَّبُعِ الْغَیْرِ الْمُصَرَّحِ بِهٖ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ هُوَ الْحَیَوَانُ الْمُفْتَرِسُ وَالْمُسْتَعَارُ لَهٗ هُوَ الْمَنِیَّةُ قَالَ صَاحِبُ الْکَشَّافِ اِنَّ مِنْ اَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَلَطَائِفِهَا اَنْ یَّسْکُتُوْا عَنْ ذِکْرِ الشَّیْءِ الْمُسْتَعَارِ ثُمَّ یَرْمُزُوْا اِلَیْهِ بِذِکْرِ شَیْءٍ مِنْ لَوَازِمِهٖ

وَرَوَادِفِهٖ فَيُنَبِّهُوْا بِذٰلِكَ الرَّمْزِ عَلٰى مَكَانِهٖ نَحْوُ شُجَاعٌ يَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ فَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الشُّجَاعَ اَسَدٌ هٰذَا كَلَامُهٗ وَهُوَ صَرِيْحٌ فِيْ اَنَّ الْمُسْتَعَارَ هُوَ اسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمَتْرُوْكُ صَرِيْحًا الْمَرْمُوْزُ اِلَيْهِ بِذِكْرِ لَوَازِمِهٖ وَسَيَجِيْئُ الْكَلَامُ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ

ترجمہ:- اور جیسے دوسرے کے قول میں ہے ۔ اگر میں تیرے احسان کا شکریہ ادا کروں تو میرے حال کی زبان شکایت کے ساتھ زیادہ گویا ہے شاعر نے دلالت علی المقصود میں حال کو بولنے والے انسان کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور وہ استعارہ بالکنایہ ہے اور حال کے لئے اس زبان کو ثابت کیا ہے جس کے ساتھ دلالت کا قوام ہے بولنے والے انسان میں اور اثبات استعارہ تخییلیہ ہے اظفار ومنیہ میں سے ہر ایک اس تفسیر پر حقیقت ہے جو اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے اور کلام میں مجاز لغوی نہیں ہے اور استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ ہر دو متکلم کے افعال میں سے دو فعل ہیں جو آپس میں متلازم ہیں اس لئے کہ تخییلیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ مکنیہ کا قرینہ ہو اور مکنیہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا قرینہ تخییلیہ ہو پس ہمارا قول درندے کے مشابہ موت کے ناخنوں نے فلاں کو ہلاک کر دیا ترشیح تشبیہ ہے جیسا کہ لفظ اطولکن آنحضور ﷺ کے قول: اسرعکن لحوقابی اطولکن یدا تم میں سب سے پہلے مجھ سے ملنے والی وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ احسان والی ہے ترشیح مجاز ہے لیکن استعارہ بالکنایہ کی جو تفسیر مصنف نے ذکر کی ہے اس کی نہ تو سلف کے کلام میں کوئی دلیل ہے اور نہ یہ کسی لغوی مناسبت پر مبنی ہے اور استعارہ بالکنایہ کے جو معنی سلف کے کلام سے ماخوذ ہیں وہ یہ ہیں کہ مستعار کی تصریح نہ کی جائے بلکہ اس کے ردیف اور لازم کو ذکر کیا جائے جو اس پر دال ہو پس اظفار المنیہ میں درندہ کا موت کے لئے استعارہ مقصود ہے جیسے اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے مگر یہ کہ ہم نے مستعار یعنی سبع کی تصریح نہیں کی ہے بلکہ اس کے لازم یعنی الاظفار کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے تاکہ اس سے مقصود کی طرف انتقال ہو جو کنایہ کی شان ہے پس مستعار لفظ سبع ہے جس کی تصریح نہیں کی گئی ہے اور مستعار منہ حیوان مفترس ہے اور مستعار لہ موت ہے صاحب کشاف نے کہا ہے کہ بلاغت کے نکات اور باریکیوں میں سے یہ ہے کہ شی مستعار کے ذکر سے سکوت اختیار کریں پھر اس کی طرف اس کے لوازم اور روادف میں سے کسی شی کو ذکر کر کے اشارہ کریں پس اس اشارہ سے اس کے مکان پر تنبیہ کریں جیسے شجاع یفترس اقرانہ کہ اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ شجاع بعینہ اسد ہے یہ کلام اس بارے میں صریح ہے کہ مستعار مشبہ بہ کا اسم ہوتا ہے جو متروک التصریح ہوتا ہے اور اس کے لوازم کے ذکر سے اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے سکاکی نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس پر عنقریب کلام آئے گا۔

تشریح:- مصنف کہتے ہیں کہ استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کی دوسری مثال یہ شعر ہے ۔

ولئن نطقت بشکر برك مفصحا ❁ فلسان حالی بالشکایة انطق

اگر میں تیرے احسان کا شکر یہ ادا کروں تو میرے حال کی زبان شکایت کے ساتھ زیادہ گویا ہے۔ اس شعر میں شاعر نے حال کو انسان متکلم کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں وجہ شبہ دلالت علی المقصود ہے اس طور پر کہ جس طرح مقصود پر کلام سے دلالت ہوتی ہے اسی طرح حال سے بھی ہوتی ہے لہٰذا یہ تشبیہ استعارہ بالکنایہ ہے اور حال کیلئے لسان کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے۔ **فعلی هذا** سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مکنیہ اور تخییلیہ کی مذکورہ تعریفوں سے یہ ثابت ہوا کہ اذا المنیة میں لفظ منیہ اور اظفار اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہیں اور کلام میں مجاز لغوی نہیں ہے کیونکہ مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جو کسی علاقہ کی وجہ سے قرینہ کے ہوتے ہوئے غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہو حالانکہ یہاں منیہ اور اظفار موضوع لہٗ میں مستعمل ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مکنیہ اور تخییلیہ متکلم کی نفسی صفات اور معنوی اُمور ہیں نہ کہ لفظی اسی طرح اس کا بھی علم ہوا کہ یہ دونوں آپس میں متلازم ہیں کیونکہ تخییلیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ مکنیہ کا قرینہ ہو اور مکنیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس کا قرینہ تخییلیہ ہو اور جب ایسا ہے تو تخییلیہ، مکنیہ کے بغیر نہیں ہوگا اور مکنیہ، تخییلیہ کے بغیر نہیں ہوگا۔ فمثل قولنا سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مکنیہ اور تخییلیہ کو متلازم کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اظفار المنیة الشبیھة بالسبع اھلکت فلانا میں تخییلیہ ہے مکنیہ نہیں ہے مکنیہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں مشبہ بہ یعنی سبع مذکور ہے حالانکہ مکنیہ میں مشبہ بہ مذکور نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں میں تلازم نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نہ مکنیہ ہے اور نہ تخییلیہ بلکہ ترشیح تشبیہ ہے، مکنیہ تو اس لئے نہیں کہ مصنف کے نزدیک مشبہ بہ کا مذکور نہ ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں مشبہ بہ مذکور ہے۔ تخییلیہ اس لئے نہیں ہے کہ تخییلیہ، مکنیہ کا قرینہ ہوتا ہے پس جب مکنیہ نہیں ہے تو اس کا قرینہ کہاں سے ہوگا، پس معلوم ہوا کہ یہ ترشیح تشبیہ ہے۔

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ بعض ازواج مطہرات نے آنحضور ﷺ سے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپ کے بعد ہم میں سے سب سے پہلے دنیا سے رخصت ہو کر آپ سے کون ملے گا؟ آپ نے فرمایا: اسرعکن لحوقا بی اطولکن یدا اس میں ید بمعنی نعمت مجاز مرسل ہے اور اطولکن اس مجاز کے لئے ترشیح ہے، اس لئے کہ یہ طول بالفتح سے ماخوذ ہے اعطاء اور انعام کے معنیٰ میں اور یہ ید حقیقی یعنی ہاتھ کے مناسبات میں سے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے استعارہ مکنیہ کی جو تعریف کی ہے وہ نہ تو سلف سے منقول ہے اور نہ کسی مناسبت لغویہ پر مشتمل ہے۔ سلف کے کلام سے جو تعریف ماخوذ ہے وہ یہ ہے کہ متکلم دل ہی دل میں مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے اسم کا استعارہ کر کے مستعار کے بجائے اس کے لازم کو ذکر کر دے جو اس پر دال ہو تا کہ اس سے مشبہ بہ کی طرف ذہن منتقل ہو سکے۔ پس اظفار المنیہ نشبت بفلان میں منیہ کے لئے سبع کا استعارہ مقصود ہے جیسا کہ رایت اسدا میں رجل شجاع کے لئے اسد کا استعارہ مقصود ہے، مگر اس میں مستعار یعنی سبع کی تصریح نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کے لازم یعنی اظفار کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا ہے تا کہ اس سے مقصود کی طرف انتقال ہو اور جو کنایہ کی شان ہے پس مستعار لفظ سبع ہے جس کی تصریح نہیں کی گئی اور مستعار منہ حیوان مفترس (درندہ) ہے

اور مستعار لہ منیہ (موت) ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ صاحب کشاف علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ شی مستعار کے ذکر سے سکوت اختیار کرتے ہوئے مستعار کے ذہن میں ملحوظ ہونے پر متنبہ کرنے کے لئے صرف لوازم مستعار کے ذکر پر اکتفاء کرنا بلاغت کی باریکیوں میں سے ہے، جیسے شجاع یفترس اقرانہ کہ اس میں متکلم نے اپنے دل میں شجاع کو اسد کے ساتھ تشبیہ دے کر بطریق استعارہ بالکنایہ شجاع کے لئے لفظ اسد کو مستعار لیا ہے لیکن متکلم نے اس کو ذکر نہیں کیا بلکہ اسد کے لوازم میں سے اِفتراس کو ثابت کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ شجاع سے مراد اسد ہے یہ کلام صراحت کے ساتھ اس پر دال ہے کہ مستعار مشبہ بہ کا اسم ہوتا ہے جو لفظوں میں مذکور نہیں ہوتا بلکہ اس کی طرف لوازم کے ذکر سے اشارہ ہوتا ہے۔

وَكَذَا قَوْلُ زُهَيْرٍ شِعْرٌ صَحَا أَيْ سَلَا مَجَازًا مِنَ الصَّحْوِ خِلَافَ السُّكْرِ اَلْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهٗ ❁ يُقَالُ أَقْصَرَ عَنِ الشَّيْءِ إِذَا أَقْلَعَ عَنْهُ أَيْ تَرَكَهٗ وَامْتَنَعَ عَنْهُ أَيِ امْتَنَعَ بَاطِلُهٗ عَنْهُ وَتَرَكَهٗ بِحَالِهٖ وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصِّبَا وَرَوَاحِلُهٗ ❁ أَرَادَ زُهَيْرٌ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهٗ تَرَكَ مَا كَانَ يَرْتَكِبُهٗ زَمَنَ الْمَحَبَّةِ مِنَ الْجَهْلِ وَالْغَيِّ وَأَعْرَضَ عَنْ مُعَاوَدَتِهٖ فَبَطَلَتْ آلَاتُهٗ الضَّمِيْرُ فِيْ مُعَاوَدَتِهٖ وَآلَاتِهٖ لِمَا كَانَ يَرْتَكِبُهٗ فَشَبَّهَ زُهَيْرٌ فِيْ نَفْسِهِ الصِّبَا بِجِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْمَسِيْرِ كَالْحَجِّ وَالتِّجَارَةِ قَضٰى مِنْهَا أَيْ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ الْوَطَرُ فَأُهْمِلَتْ آلَاتُهَا وَوَجْهُ الشَّبْهِ الْاِشْتِغَالُ التَّامُّ وَرُكُوْبُ الْمَسَالِكِ الصَّعْبَةِ فِيْهِ غَيْرُ مُبَالٍ بِمَهْلَكَةٍ وَلَا مُحْتَرِزٍ عَنْ مَعْرِكَةٍ وَهٰذَا التَّشْبِيْهُ الْمُضْمَرُ فِي النَّفْسِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ فَأَثْبَتَ لَهٗ أَيْ لِلصِّبَا بَعْضَ مَا يَخْتَصُّ بِتِلْكَ الْجِهَةِ أَعْنِي الْأَفْرَاسَ وَالرَّوَاحِلَ الَّتِيْ بِهَا قِوَامُ جِهَةِ الْمَسِيْرِ وَالسَّفَرِ فَإِثْبَاتُ الْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ اِسْتِعَارَةٌ تَخْيِيْلِيَّةٌ فَالصِّبَا عَلٰى هٰذَا التَّقْدِيْرِ مِنَ الصَّبْوَةِ بِمَعْنَى الْمَيْلِ إِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ يُقَالُ صَبَا يَصْبُوْ صَبْوَةً وَصُبُوًّا أَيْ مَالَ إِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ كَذَا فِي الصِّحَاحِ لَا مِنَ الصَّبَاءِ بِالْفَتْحِ يُقَالُ صَبِيَ صَبَاءً مِثْلَ سَمِعَ سَمَاعًا أَيْ لَعِبَ مَعَ الصِّبْيَانِ وَيَحْتَمِلُ أَنَّهٗ أَيْ زُهَيْرٌ أَرَادَ بِالْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ دَوَاعِيَ النُّفُوْسِ وَشَهَوَاتِهَا وَالْقُوَى الْحَاصِلَةَ لَهَا فِي اسْتِيْفَاءِ اللَّذَّاتِ أَوْ أَرَادَ بِهَا الْأَسْبَابَ الَّتِيْ قَلَّمَا تَتَأَخَّذُ فِي اتِّبَاعِ الْغَيِّ إِلَّا أَوَانَ الصِّبَا وَعُنْفُوَانَ الشَّبَابِ مِثْلَ الْمَالِ وَالْمَنَالِ وَالْأَعْوَانِ فَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ أَيِ اسْتِعَارَةُ الْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ تَحْقِيْقِيَّةً لِتَحَقُّقِ مَعْنَاهَا عَقْلًا إِذَا أُرِيْدَ بِهَا الدَّوَاعِيْ وَحِسًّا إِذَا أُرِيْدَ بِهَا أَسْبَابُ اتِّبَاعِ الْغَيِّ مِنَ الْمَالِ وَالْمَنَالِ مَثَّلَ الْمُصَنِّفُ بِثَلَاثَةِ أَمْثِلَةٍ الْأَوَّلُ مَا يَكُوْنُ التَّخْيِيْلِيَّةُ إِثْبَاتُ مَا بِهٖ كَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَالثَّانِيْ مَا يَكُوْنُ إِثْبَاتُ مَا بِهٖ قِوَامُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَالثَّالِثُ مَا يَحْتَمِلُ التَّخْيِيْلِيَّةَ وَالتَّحْقِيْقِيَّةَ

ترجمہ:- اسی طرح زہیر کا یہ شعر ہے ۔ ہوش میں آ گیا صحا مجاز اسلا کے معنی میں ہے صحو سے ماخوذ ہے معنی ہیں نشہ کا ہونا دل سلمی کی جانب سے اور اس کا خیال چھوڑ دیا کہا جاتا ہے اقصر عن الشی اس وقت جبکہ اس کو چھوڑ دے اور اس سے رُک جائے یعنی اس سے عشق کے خیال کو چھوڑ دیا اور ننگے کر دیئے گئے جہالت کی طرف مائل ہونے کے گھوڑے اور اس کے اونٹ، زہیر یہ بیان کرنا چاہتا ہے میں نے ان چیزوں کو چھوڑ دیا جن کا میں محبت کے زمانہ میں ارتکاب کرتا تھا۔ یعنی جہالت وگمراہی اور ان کی طرف لوٹنے سے اعراض کر چکا پس اس کے اسباب معطل ہو گئے معاودتہ اور آلاتہ میں ضمیر اس کی طرف راجع ہے جس کا وہ ارتکاب کرتا تھا زہیر نے اپنے دل میں تشبیہ دی ہے صبا کو سفر کی مختلف جہات، حج، تجارت وغیرہ میں سے ایسی جہت کے ساتھ جس سے غرض پوری ہو گئی ہو اور اسکے اسباب ترک کر دیئے گئے ہوں اور وجہ شبہ پورے طور سے مشغول ہونا اور سفر کے دشوار گزار راستوں میں سوار ہو جانا ہے ہلاکت کی پرواہ اور امور شاقہ سے احتراز کئے بغیر اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس استعارہ بالکنایہ ہے پھر ثابت کیا ہے اس کے لئے یعنی صبا کے لئے ان امور میں سے بعض کو جو اس جہت کے ساتھ خاص ہیں یعنی افراس اور رواحل جن سے جہتِ سفر کا قوام ہوتا ہے پس اَفراس اور رواحل کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے پس اس تقدیر پر صبی، صبوۃ سے ماخوذ ہے بمعنی جہالت اور استیفاء لذت کی طرف میلان کہا جاتا ہے: صبا، صبا یصبو صبوۃ صُبُوا سے ہے بمعنی جہالت اور استیفاء لذات کی طرف مائل ہوا ایسا ہی صحاح میں ہے صبا بالفتح سے نہیں ہے کہا جاتا ہے صبی صباء جیسے سمع سماعا یعنی بچوں کے ساتھ کھیلنا اور یہ بھی احتمال ہے کہ زہیر نے ارادہ کیا ہو افراس ورواحل سے دواعی وشہوات نفوس کا اور ان قوی کا جو لذتوں کے پورا کرنے میں نفس کو حاصل ہوتی ہیں یا ان اسباب کا جو بہت کم اختیار کئے جاتے ہیں گمراہی کے اتباع میں مگر بچپنے میں اور جوانی کے آغاز میں جیسے مال ومتاع اور مددگار وغیرہ پس استعارہ ہوگا یعنی افراس اور رواحل کا استعارہ تحقیقیہ تحققِ معنی کی بنا پر عقلاً جبکہ دواعی مراد ہوں اور حسًّا اگر گمراہی کے اتباع کے اسباب مراد ہوں یعنی مال ومتاع مصنف نے تخییلیہ کی تین مثالیں دی ہیں اول وہ تخییلیہ جس میں اس امر کا اثبات ہے جس سے مشبہ بہ کا کمال ہے دوسرے وہ تخییلیہ جس میں اس کا اثبات ہے جس سے مشبہ بہ کا قوام ہے تیسرے وہ تخییلیہ جس میں تخییلیہ وتحقیقیہ دونوں کا احتمال ہے۔

تشریح:- استعارہ مکنیہ کی تیسری مثال زہیر کا قول ہے ۔

صحا القلب عن سلمٰی واقصر باطلہ ۞ وعُرّی افراس الصبا ورواحلہ

صحا، صحو سے ہے نشہ کا اُتر جانا، ہوش میں آجانا، عری الافراس گھوڑوں کی زینیں اُتاری گئیں صبا صَبا یصبو (امر) مشتاق ہونا، مائل ہونا۔ افراس اس کا واحد فرس رواحل واحد راحلہ سواری، طاقتور اونٹ۔ ترجمہ سلمٰی کی جانب

سے دل ہوش میں آ گیا اور اس کا خیال چھوڑ دیا اور ننگے کر دیئے گئے جہالت کی طرف مائل ہونے کے گھوڑے اور اس کے اونٹ اس شعر میں استعارہ تخییلیہ اور تحقیقیہ دونوں ہو سکتے ہیں اول کی تفصیل یہ ہے کہ شاعر نے سلو (دل سے عشق کا زائل ہو جانا) صحو کے ساتھ تشبیہ دے کر صحو کا سلو کے لئے استعارہ کیا ہے اور پھر صحو سے صحا فعل مشتق کر کے صحا کا سلا کے لئے استعارہ کیا ہے پس پہلا استعارہ تصریحیہ اصلیہ ہوا اور دوسرا تصریحیہ تبعیہ ہوا اسی طرح شاعر نے صِبا کو دل ہی دل میں انواع سفر میں سے کسی نوع سفر حج، تجارت وغیرہ ایسے سفر کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس مقصد کے خاطر وہ سفر کیا گیا ہے وہ مقصد اس سے پورا ہو چکا ہو اور اسی وجہ سے اس سفر کے آلات واسباب معطل کر دیئے گئے ہوں جیسے گھوڑے، سواریاں اور توشے وغیرہ کہ سفر ختم ہوتے ہی یہ تمام اسباب ترک کر دیئے جاتے ہیں اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ صبا مشبہ ہے اور سفر مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو اُمورِ متعددہ سے منتزع ہے یعنی نتیجہ سے بے پرواہی کے ساتھ غایت درجہ انہماک، ہمہ تن مصروفیت اور مشغلہ پر تسلط وغیرہ سے منتزع ہے پس یہ تشبیہ مضمر فی النفس استعارہ مکنیہ ہے اور صبا یعنی مشبہ کے لئے سفر یعنی مشبہ بہ کے بعض لوازم مخصوصہ یعنی افراس ورواحل کو ثابت کرنا جن کے بغیر سفر کا حصول مشکل ہے استعارہ تخییلیہ ہے اب شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ میں سلمٰی کی محبت کے زمانہ میں جو ضلالت و جہالت اور اخلاق سوز حرکات کا ارتکاب کرتا تھا ان کو میں نے چھوڑ دیا لہٰذا ان کے ذرائع بھی ختم ہو گئے۔ ویحتمل سے شارح فرماتے ہیں کہ استعارہ تحقیقیہ کی تفصیل یہ ہے کہ افراس ورواحل سے مراد نفوس کے دواعی اور ان کی خواہشات ہیں جو نفس کو استبقاء لذت سے حاصل ہوتی ہیں یا وہ اسباب مراد ہیں جو جوانی کے عالم میں گمراہی میں واقع ہونے کا ذریعہ ہوتے ہیں جیسے مال ودولت اعوان وانصار اس صورت میں شاعر نے دواعی نفوس اور شہوات نفسانیہ کو افراس ورواحل کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبہ بہ کے اسم کو مشبہ کے لئے بطریق استعارہ تحقیقیہ مستعار لیا ہے۔ ومثل المصنف سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے مکنیہ اور تخییلیہ کی تین مثالیں دی ہیں اول اذا المنیة دوم ولئن نطقت سوم صحا القلب وجہ اس کی یہ ہے کہ اول میں مشبہ کے لئے جو امر مخصوص ثابت کیا گیا ہے وہ وہ ہے جس سے مشبہ بہ میں کمال پیدا ہوتا ہے اور دوم میں اس سے مشبہ بہ کا قوام وابستہ ہے اور سوم میں تخییلیہ اور تحقیقیہ دونوں کا احتمال ہے۔ واللہ اعلم (جمیل)

فَصْلٌ فِيْ مَبَاحِثَ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَقَعَتْ فِي الْمِفْتَاحِ مُخَالَفَةٌ لِمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ وَالْكَلَامِ عَلَيْهَا عَرَّفَ السَّكَّاكِيُّ الْحَقِيْقَةَ اللُّغَوِيَّةَ أَيْ غَيْرَ الْعَقْلِيَّةِ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ وَاحْتَرَزَ بِالْقَيْدِ الْأَخِيْرِ وَهُوَ قَوْلُهُ مِنْ غَيْرِ تَاوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ عَلَى أَصَحِّ الْقَوْلَيْنِ وَهُوَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ لِكَوْنِهَا مُسْتَعْمَلَةً فِيْ غَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهُ الْحَقِيْقِيِّ

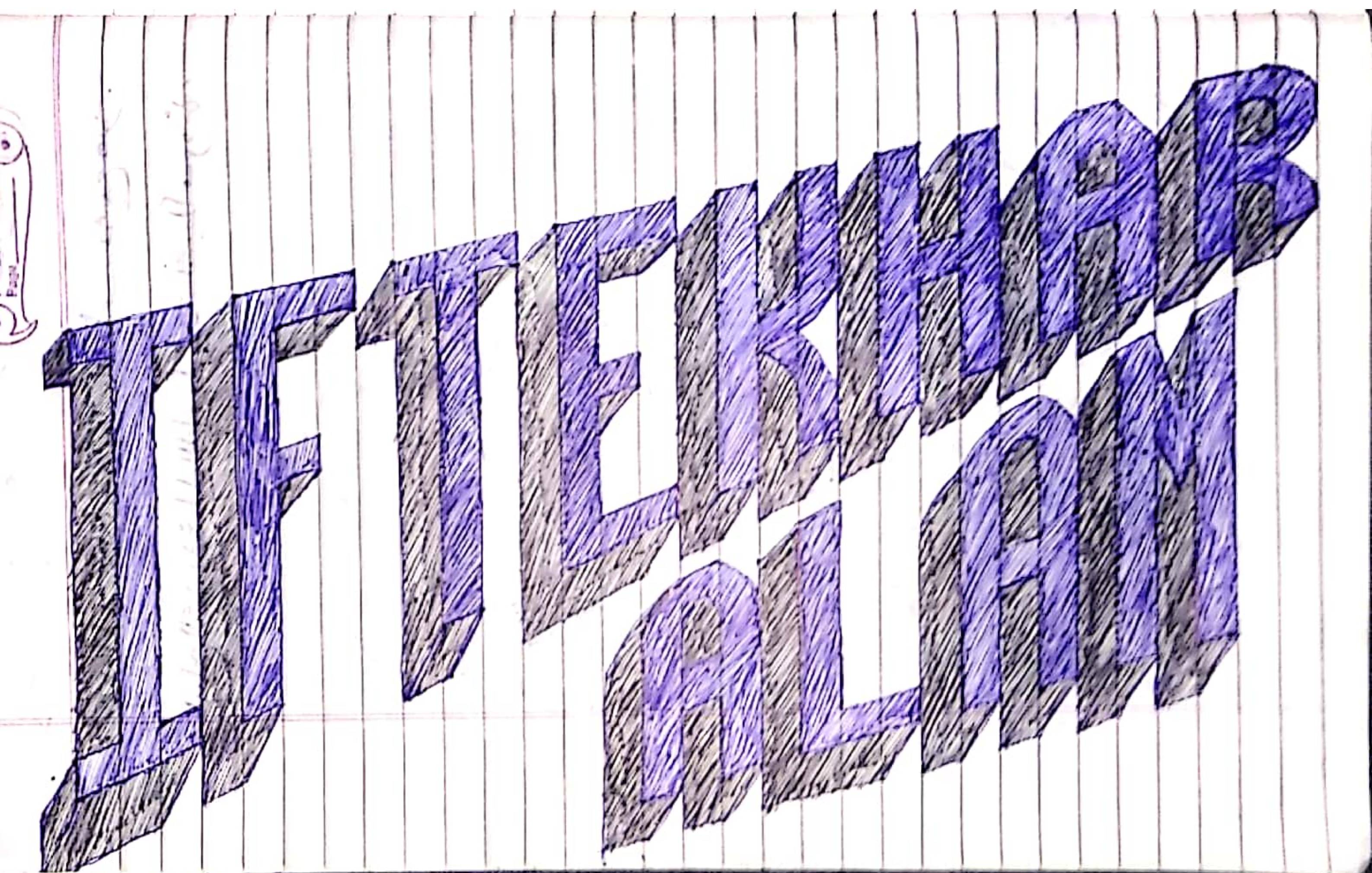
فَيَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهَا وَاَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِاَنَّهَا مَجَازٌ عَقْلِيٌّ وَاللَّفْظُ مُسْتَعْمَلٌ فِيْ مَعْنَاهُ اللُّغْوِيِّ فَلَا يَصِحُّ الْاِحْتِرَازُ عَنْهَا فَاِنَّهَا اَيْ اِنَّمَا وَقَعَ الْاِحْتِرَازُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ لِاَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ بِتَاوِيْلٍ وَهُوَ ادِّعَاءُ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِجَعْلِ اَفْرَادِهٖ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ

ترجمہ:- یہ فصل حقیقت، مجاز، استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کے مباحث میں ہے مفتاح العلوم میں اس کے مخالف واقع ہوئی ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اور ان پر کلام کے سلسلہ میں ہے سکا کی نے حقیقت لغویہ یعنی غیر عقلیہ کی تعریف اس کلمہ کے ساتھ کی ہے جو وضع میں تاویل کے بغیر اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو۔ اور آخری قید یعنی من غیر تاویل فی الوضع کے ذریعہ اصح قول کے مطابق استعارہ سے احتراز کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ وہ حقیقی موضوع لہٗ کے غیر میں مستعمل ہوتا ہے لہٰذا اس سے احتراز ضروری ہے اور رہا یہ قول کہ استعارہ مجاز عقلی ہے اور لفظ اپنے لغوی معنیٰ میں مستعمل ہے سو اس سے احتراز صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یعنی اس قید کے ذریعہ استعارہ سے احتراز اس لئے واقع ہوا ہے کہ وہ اپنے موضوع لہٗ میں تاویل کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے اور وہ جنس مشبہ بہ میں مشبہ کے دخول کا دعویٰ ہوتا ہے اس کے افراد کی دو قسمیں متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ۔

تشریح:- شارح کہتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے مفتاح العلوم میں حقیقت، مجاز، استعارہ بالکنایہ اور تخییلیہ کی جو تعریفیں کی ہیں وہ مصنف کی ذکر کردہ تعریفوں کے برخلاف ہیں، چنانچہ اس فصل میں اسی سلسلہ میں کلام کیا گیا ہے یعنی حقیقت، مجاز، استعارہ اور اس کی اقسام میں مصنف نے سکا کی پر کچھ اعتراضات کئے ہیں یہ فصل انہیں اعتراضات کو بیان کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہے چنانچہ سکا کی نے مفتاح العلوم میں حقیقتِ لغویہ کی تعریف یہ کی ہے کہ حقیقتِ لغویہ وہ کلمہ ہے جو اپنے حقیقی موضوع لہٗ میں بلا تاویل مستعمل ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ من غیر تاویل فی الوضع کی قید کے ذریعہ سکا کی نے اصح قول کے مطابق استعارہ کو خارج کیا ہے کیونکہ اصح قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے اس لئے کہ وہ حقیقی موضوع لہٗ کے غیر میں مستعمل ہوتا ہے لہٰذا اس سے احتراز ضروری ہے اور رہا یہ قول کہ استعارہ مجاز عقلی ہے اور لفظ اپنے لغوی معنیٰ میں مستعمل ہے تو اس قول کے مطابق اس سے احتراز صحیح نہیں ہے حاصل یہ کہ استعارہ باتفاق اہلِ معانی موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اختلاف صرف اس میں ہے کہ آیا یہ مجاز عقلی ہے یا لغوی اگر مجاز عقلی ہے تو یہ حقیقت میں داخل رہے گا اور حقیقت سے خارج کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر لغوی ہے جیسا کہ اصح قول یہی ہے اور سکا کی بھی اسی کا قائل ہے تو حقیقت کی تعریف میں کسی ایسی قید کا بڑھانا ضروری ہے جس سے استعارہ خارج ہو جائے پس سکا کی نے من غیر تاویل فی الوضع کی قید لگا کر اس کو خارج کر دیا کیونکہ استعارہ میں گو وضع ہے لیکن وہ تاویلی اور ادّعائی ہے نہ کہ اصلی اور حقیقی۔

وَعَرَّفَ السَّكَّاكِيُّ الْمَجَازَ اللُّغَوِيَّ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي غَيْرِ مَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ اسْتِعْمَالًا فِي الْغَيْرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَوْعِ حَقِيقَتِهَا مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِرَادَةِ مَعْنَاهَا فِي ذٰلِكَ النَّوْعِ وَقَوْلُهُ بِالنِّسْبَةِ مُتَعَلِّقٌ بِالْغَيْرِ وَاللَّامُ فِي الْغَيْرِ لِلْعَهْدِ أَيِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي مَعْنَى غَيْرِ الْمَعْنَى الَّذِي الْكَلِمَةُ مَوْضُوعَةٌ لَهُ فِي اللُّغَةِ أَوِ الشَّرْعِ أَوِ الْعُرْفِ غَيْرًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَوْعِ حَقِيقَةِ تِلْكَ الْكَلِمَةِ حَتّٰى لَوْ كَانَ نَوْعُ حَقِيقَتِهَا لُغَوِيًّا تَكُونُ الْكَلِمَةُ قَدِ اسْتُعْمِلَتْ فِي غَيْرِ مَعْنَاهَا اللُّغَوِيِّ فَيَكُونُ مَجَازًا لُغَوِيًّا وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَلَمَّا كَانَ قَوْلُهُ اسْتِعْمَالًا فِي الْغَيْرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَوْعِ حَقِيقَتِهَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا فِي اصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ كَوْنِ هٰذَا أَوْضَحَ وَأَدَلَّ عَلَى الْمَقْصُودِ أَقَامَهُ الْمُصَنِّفُ مُقَامَهُ آخِذًا بِالْحَاصِلِ مِنْ كَلَامِ السَّكَّاكِيِّ فَقَالَ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ فِي اصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِرَادَتِهِ أَيْ إِرَادَةِ مَعْنَاهَا فِي ذٰلِكَ الْاِصْطِلَاحِ وَأَتَى السَّكَّاكِيُّ بِقَيْدِ التَّحْقِيقِ حَيْثُ قَالَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ لِتَدْخُلَ فِيهِ أَيْ فِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ عَلٰى مَا مَرَّ مِنْ أَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيمَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّأْوِيلِ لَا بِالتَّحْقِيقِ فَلَوْ لَمْ يُقَيِّدِ الْوَضْعَ بِالتَّحْقِيقِ لَمْ تَدْخُلْ هِيَ فِي التَّعْرِيفِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّأْوِيلِ وَظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ هٰهُنَا فَاسِدٌ لِأَنَّهُ قَالَ وَقَوْلِي بِالتَّحْقِيقِ احْتِرَازٌ عَنْ أَنْ لَا يَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ وَظَاهِرٌ أَنَّ الْاِحْتِرَازَ إِنَّمَا هُوَ عَنْ خُرُوجِ الْاِسْتِعَارَةِ لَا عَنْ عَدَمِ خُرُوجِهَا فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَا زَائِدَةً أَوْ يَكُونَ الْمَعْنٰى احْتِرَازًا لِئَلَّا يَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ

ترجمہ:- اور سکا کی نے مجاز لغوی کی تعریف اس کلمہ کے ساتھ کی ہے جو بالتحقیق موضوع لہٗ کے غیر میں مستعمل ہو اور یہ غیر میں مستعمل ہونا حقیقت کلمہ کی نوع کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو اس نوع میں معنیٰ کلمہ کے ارادے سے مانع ہو اور اس کا قول بالنسبۃ الغیر سے متعلق ہے اور الغیر میں لام عہد کے واسطے ہے یعنی مستعمل ہو اس معنیٰ کے غیر میں جسکے لئے وہ کلمہ موضوع ہے لغت میں یا شرع میں یا عرف میں (اور وہ) غیر اس کلمہ کی حقیقت کی ایک نوع کی بہ نسبت ہو یہاں تک کہ اگر کلمہ کی نوع حقیقت لغوی ہو تو وہ کلمہ معنیٰ لغوی کے غیر میں مستعمل ہوگا اور مجاز لغوی ہوگا وعلیٰ ہٰذا القیاس اور چونکہ سکا کی کا قول استعمالا فی الغیر بالنسبۃ الیٰ نوع حقیقتھا ہمارے قول فی اصطلاح بہ التخاطب کے مرتبہ میں ہے باوجودیکہ یہ مقصود پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دال ہے اس لئے مصنف نے سکا کی کے کلام سے حاصل کو لیتے ہوئے اس کے قائم مقام کر دیا چنانچہ کہا تحقیقی موضوع لہٗ کے غیر میں اس اصطلاح کے اعتبار سے جس میں تخاطب ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو اس کے ارادہ سے مانع ہو اس


IFTEKHAR
ALAM